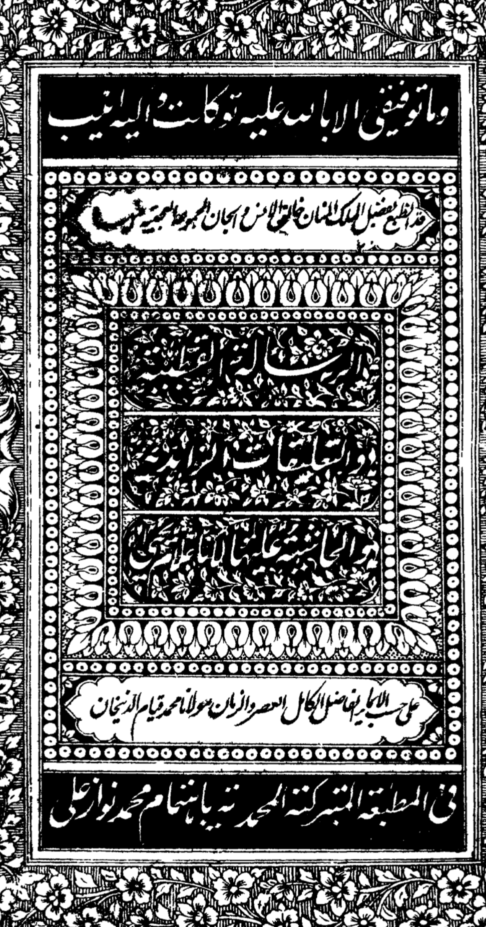


وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

قد انطبع بفضل الملك المنان خالق الانس والجان المجموعة المحتوية على

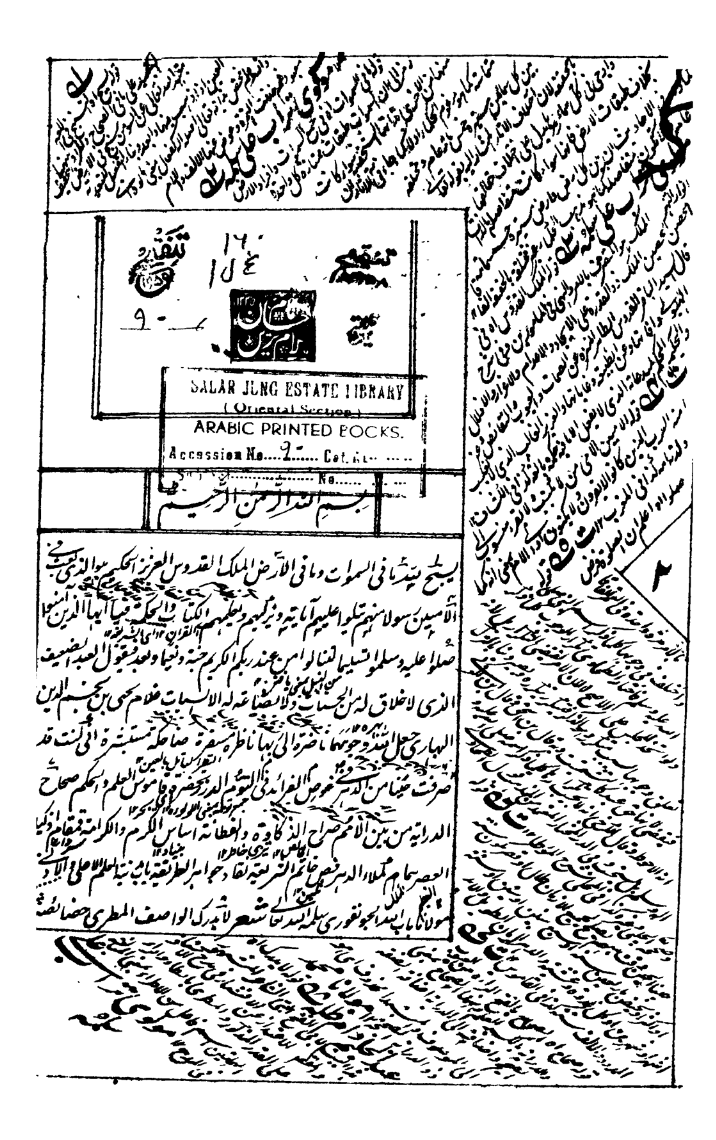
الرسالة القطبية

والتعليقات الزاهدية

والحاشية عليهما للملا غلام يحيى

على حسب الاجازة الفاضل الكامل العصر والزمان مولانا محمد قيام الدين خان

في المطبعة المتبركة المحمدية باهتمام محمد نواز علي



بسم الله الرحمن الرحيم

يسبح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في
الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا أيها الذين آمنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من عند ربكم الكريم جنة ونعيما وبعد فيقول العبد الضعيف
الذي لا خلاق له من الحسنات ولا بضاعة له إلا السيئات غلام يحيى بن نجم الدين
البهاري جعل الله وجوههما ناضرة إلى ربها ناظرة مسفرة ضاحكة مستبشرة إني كنت قد
صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في اليوم الدرر من حضرة قاموس العلم والحكم صحاح
الدراية من بين الأمم صراح الذكاوة والفطانة أساس الكرم والكرامة قمقام ولكيا
العصر همام كملاء الدهر فص خاتم الشريعة نقاد جواهر الطريقة باب مدينة العلم الأعلى الآبد
مولانا بابا الله الجونفوري سلمه الله تعالى شعر لا يدرك الواصف المطري خصائصه

خصائصه وانك سابقا في كل ما وصفنا ثم رأيت في التعليقات للسيد الزاهد على

الرسالة القطبية من المعلقات بالتحقيق القراح الذكية ربما لم يحم احد حوم انتفاع

سد فيه ولم يقع نسبه مضبا حاد دون عقبة فاختلج في صدري ان اكدح فيما يغنيه عن المفتاح

بالافتتاح ويجده عن المصباح بالاصباح الآن فلله بضاعتي قد تبطئ عن التجاسر على

هذا المرام فيتسق باعتي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس من فرط رغبته

مرة بعد اخرى اخي واعزي جبوة الصمد الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه

ونعوذه عما يفجعه ولم اجد لي الكشح عنه جبدا او حريا فاقدمت عليه اعيا من بعد سدادا

وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الترتيل للفرقان لشمس منيه تلو الهدى

الليل والدجى والله اسأل ان يجعله ممدودا دائما دام خاتم العلم مهموا وهو حسبي ونعم الوكيل

ونعم المولى نعم الكفيل **قوله الحمد** هو الشكر والثناء بالحق والحكم بالكتاب العدل والعلم والقران

البالغة الحكمة الحكمة في القاموس بالغ اى جيد والحجة بالضم البرهان المراد بها

اما بالعموم والخصوص هو القران فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم من عند

ربه الساطعة المرتفعة العظيم كذا العميم ومن صيغ المبالغة مجرد على انه جاء الله ربما

يقال سطع الصبح اذا ارتفع

لعبده فاعله الشان الخطب الامر والاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من

واحد فهو وليه التحري ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق

كذا الصراح الافاضة افراغ الماء والصلوة حسن الثناء من الله تعالى على

رسوله صلى الله عليه وسلم كذا في القاموس والسلام السلامة والبراءة من العيوب صوادق التصديقات

من قبيل جرد قطيفة اى التصديقات والعقائد المطابقة للواقع المقتضى بالنظر الى النفس

واتها ان تحضر وتستحصل فى نفسه المقدسة عن الاوهام لانه لما لم يكن كذلك فان شانه صلعم

ارفع من ذلك هذا بخلاف نفوسنا الدنية فان الكشف بالعقائد الحقة اقصى مراتب الكمال

وقس عليه الحالة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر

اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق من حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال الحقائق

كذلك فالعرضيات بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع انحاء العلوم

والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا فى الصحاح فروحه تفريع على

ما سبق يعنى ان مركز الشىء موضعه ومحله اذا خلى وطبعه تقتضى ان يتوجه ويميل

اليه واذا كان روحه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات

فهو بمنزلة المركز فتشبيه روحه ونفسه فى التعين بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه يوجها

اليه بالطبع استعارة تخييلية لتصوراتها وتصديقاتها بالحجر على البدل وكذا عدليه

ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء

الموحدة وبالعين المهملة خروج الماء من العين وعلى آله اى اتباعه واوليائه الابرار

جمع بر بالفتح الصادق او الكثير الخير كالابرار واصحابه هم الذين رأوه وصحبتهم مع

صلعم مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبى صلعم الاخيار جمع خير

بالتشديد كما فى القاموس من ان المخففة فى الجمال والميم المشددة فى اصلاح الدين

والعطاء بالضم والفتح والدرجة عظم انس تميما عدد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد به

ای مجالس فانه موضع الانس ای هم المشار الیهم بالبنان فی مجالس عالم القدس وسا

بضمتین جمع سیس مجالس الانس ای المجلس مع العالم الروحانیة هداة جمع هاد حماة

جمع حام ای حافظ راسم من الرسم ای العلامة ای هم هداة طریق یوصل الی مرتبة

العلم والیقین باحدیة ذاته تعالی وحقیة اوامره ونواهیه ومعالم جمع معلم ما یستدل

به الی الشیء وهی ههنا القرآن والشرائع الملة والدین معنی واحد وهو وضع الهی

سائق لذوی العقول باختیارهم ایاه الی الخیر من مصالح الدنیا والآخرة اما بالفتح

معروف تعد من الظروف الزمانیة مبنی علی الضم والعنایة من عنی بالقول کذا اراد

من عناه الامر عنایة اهمه ولم یقل بدله الاعانة لما یتوهم اشعار بان الاعانة علی

من جانب الله تعالی وتعلق الارادة به والصون الحفظ والشرعیة نقیض الخیر والغباوة

عدم الفطنة والغوایة سلوک طریق لا یوصل الی المطلوب وشیر الغبی والغوی

منازعتهما مع خصمه حتی تفوت ما یعنیه ویضیع وقته فیما لا یعنیه لا ریب فی احیاء ینبغی

ان یسال الصون عنه وفیه اشارة خفیة الی انهما کانا صاحبی الدرایة والفطانة فکانا

ادعی ان هذا الذکاوة والدرایة موروثة له ونفائس المطالب من قبیل جر وقطعة

ولذا ما یعیده النفیس ما یرغب فیه والمآرب من الارب الحاجة والمطالب مطلب ویحتاج الیه

موضع الحاجة والرسالة تبنی الفوائد کانها مرسلة من جانب الی متعاطیها الحبر بالکسر العالم

والصالح یفتح فیهما ای العلماء وکذا الفهامة بمعنی المبالغة النحریر بالکسر الحاذق الماهر الفطن البصیر

کل شیء تعطب فی الاصل سید القوم ملاک الشیء ومداره المنیف العالی والاحکام

رحمه الله ... العماد ١٢

٦

جمع امنية بمعنى الامل كالاماني ام كلمتي صلة وحاده كذا في القاموس مخمورتيه اي محرزه

وجانحه مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن تهمه الامر تهما حزنه

كاهمه فالمقاصد مما يحزن للطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار

بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح الحق ضد الباطل والصريح الخالص و

والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه المحه لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت المقصود

والمستفيض الذي يسأل افاضة الماء او غيره والجود بالضم معروف قوله يحقق

كل فرد منه الخ اي البعدية زمانية وهي اما تمتنع اجتماع البعد مع القبل لتحققها

في اجزاء الزمان بعينه وذاتها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه فالمعنى

ان العلم المتجدد الذي يعني عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد منه

موصوفه علما به تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد زمان

ذلك الفرد من هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم لا يتقدمه مجامع بكل شيء والحصولي

فاقد للسابق الكلي والاصح ان تؤخذ البعدية الذاتية فهي التي تمتنع وجود البعد بدون

القبل كما تلوح من الاشارات ليؤخذ المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث يوجد في

الحصولي القديم بضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم

وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلام المصنف هذا وتمكن ان يقال المناسبة واقتضائه

ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق

للتخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصنعة

وهو قوله الذي لا يكفي الخ مع كونها معرفة بصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو يدل

المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب

الصفة على طريق العموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ

تصير الصفة حينئذ عاما من وجه لذا قال الاستاذ مد ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال

ان معنى قوله الذي لا يكفي الخ الذي قد يكفي فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم

لا يتصور فيه الحضور عند الحكماء لبراءة العقول عنها واما الحضوري عند المدرك ففيه كفاية

فلا نسلم عموم الصفة وكذا ان الثابت بدليل المصنف انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث

ايضا فكلا لانا نقول حاصل الكلام المصنف ان العلم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث

والا لم يصح الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه

والحضوري مع الحصولي القديم ليسا على هذا التقدير اما الاول فلانتفاء الحصول فيه

واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن وايضا

اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث لذا شنع المحشي المخالف على

المحقق الدواني في تعليقاته وغيرهم بما حصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم

فلو لم يقيد في العلم المعارف لم يكن تعريفهما مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمصنف منهم

حيث لم يوجد في كلماته اي ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه عليها الا ان المنفي في

نفي الحيدن على الاول احالة على المعارضة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم فانه من خواص

هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث اي في الاعم لا انحصاره في الاخص

حاشیه مولانا محمد عبد الحلیم ... بعبارة ... رساله ۱۲

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحصولي اي ذا العلم المتعلق بالصورة العلمية

وان كان نعت متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس له الا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة

واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض به اليضا وما قيل ان

المراد بالفرد الفرد النوعي وليس العلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي او

ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم

الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس كذلك اما الاول فلا اعتبار به على ان العلم

المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انفا واما الثاني فلا اتحاد طبيعة العلم والمعلوم

في الحضوري فكما لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية

كذلك لا مدخل له فيه في علمها الحضوري فليتامل **قوله** في الحاشية فيلزم التخصيص آه

ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتجدد هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فلم يلزم

الا تخصيص المتجدد **قوله** فيها واوصافها مساوية اي صادقة معها صدقا كليا اما

من جانب الصفة فقط او من الجانبين نظرا الى عامة انهم قالوا ان الاعم لعلمه طرق وافراده

لكثرة افراده وقلة شرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات الموضحة لا بد

لها من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فيه اشارة الى ان الخ

حيث لم يقل لا يكون فيه الحضوري مع كونه اخصر ففيه اشارة الى جهة زيادة العبارة على ذلك

فافهم **قوله** في الحاشية فالمراد بالحضوري الخ اذ لو كان المراد الحضوري عند الحاسة مع كونه

عدد والاعمام للمتبادر وهو المطلق لم تصح تشكيل المنفي كما هو الظاهر لعلم الواجب ارادة

واراده الحضور عند المدرك يستوجب خارجيت ما هو الواقع فلا بد من الصرف الى المطلق ولا يجب
تحقق تحقق جميع الافراد قوله فيها الخ لا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء
الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل
المراد به الغائب عن المدرك مطلقا واراده الغائب عن كلها مما يستلزم مفهوم المخالفة
فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله في الابصار مثلا الخ اي العلم
الحاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ لا بد
في الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك
ليس الا من شان الجوهر المجرد كما يستفاد من الآيات والاحاديث ثم لم يجوز ان يكون
المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس لكن بواسطة الآلات كما يستفاد من كلام
كلام صاحب الاشراق ولعل هذا التعدد من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي
قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله
ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا بالذات دون الذات يستحسن
جعله موردا للقسمة في اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم الحصولي
لان البداهة والنظرية من شان الحصولي المتجدد دون غيره او من المعلوم تحقق التقابل
بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التصادق فكالايجاب والسلب
اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا عن شيء كما نص عليه شارح
حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة

٩

محمد عبد الحليم دام ظله

اجتماعهما على الصدق والكذب بمعاني البداهة والنظرية ليسا على هذا المثابة ضرورة

ارتفاعهما ان العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم من المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم

تعين اتصافه على تقدير وجوديتهما بعدم والملكة على تقدير عدميتهما احدهما دون

البداهة ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الاخر ومن شروط الثاني

ان جانب الوجود فقط وفي خصوص الغدير الحصول ذلك لان المترتب على النظر

الذي هو مجموعة تقابلين بتديرهين لا يكون الا حصولي لحادث كما شهد به الضرورة

فاتصافها بداهة ايضا غير حصول لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وتوجه عليه

ان شرطية التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخصية

او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور بينهما اذ لم لا يجوز ان يكون مطلق

العلم حلبنا للتصور والقدم عند كلهما وكاذب التصاف بالنظرية والقول بعرضية لا يخلو

عن مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضا محتمل على ان يفسر بعدم امكان

حصوله بدون النظر وعند كلهما بعد بلا فيه ما فيه فتامل فان من خواص التعليق قوله يطلق على

معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة كما هو مذهب

من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة اه مبني الخلاف اتفاقهم على ان العلم

حقيقة موجودة معينة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول ومال بعض الافاضل

منه الى الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها

حصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه ما فيه

ما فيه **قوله** في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه

والحاصل انه ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانكشاف وهو من مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما به الانكشاف هو الصورة الحاصلة وهي من مقولة الكيف

بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة

ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس

المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي

الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وبهذا تبين ان مطلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر والحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا يتوهم

ما يتوهم فافهم **قوله** اقول الخ المقصود منه ابطال ما زعم بعض الافاضل بالكلية وكلية اي العلامة

قوله ليس الا الوجود الذي فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي

كالوجود الخارجي من افراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية

لا بد ان يكون متحد الحقيقة والا لم يكن نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية

لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق لا مختلفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل

يقال الاشياء بديهية قد اضطربت الاقوال في بيانها فبعضهم يدل على التغاير الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لها انما يستقيم على التغاير الاعتباري وتفسيرهم الحصة

بالطبيعة المأخوذة مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل دلالة ظاهرة

ما يكون عين حقيقة الافراد ... مولوي محمد عبد الحليم سلمه ١٢

على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقيد فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما

وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة لامتناع

الاتحاد بين المعقولتين المتباينتين فيمتنع حمل التقيد على الطبيعة والخارجية تنافي الحمل الموجب

للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينهما وبين الشخص على

رأي المتاخرين فرق في السلم لان يختلف غاية التكلف يقال ان الدخول في المفهوم العنوان

دون المقصود المعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها وكما ان التشخص

داخل في عنوان الشخص دون المعنون فالفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان

كما في موضوع المهملة القدمائية والطبعية فارتفع الاضطراب واستقام التفريع هذا ما ظهر لي

الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبده العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر الى توضيح

وتنقيح فلا بد ان آتي بهما فاستمع قوله لامتناع الاتحاد آه لان التقيد من مقولة الاضافة

والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح اي تنافي

حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الجزئية الذهنية

عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر كذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والخارجية بخلاف

ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر ان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية

فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الآخر ساقط قوله وايضا على تقدير آه ولا يقال يمكن

الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد والحصية فعكسها اي الشخصية

اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المتقابل

١٢

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة متشخصة بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يأخذه معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له المفرد والحصة **قوله** على راي المتاخرين اي القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان الاكثر منهم لما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** الا ان يكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى فرد وهو المعنون فانه لا يستتر في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لها فالقول بخلافه لا يتاتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون **قوله** ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال ينبغي ان يتفاهم النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر مغاير مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا اما الا انه غير القيد الاصل نعود الحصة فرد بل يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو نفسه حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان يصير طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم من كان مناط الحصة التقييدية ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالقيد بل التقييد بالقيد بما التقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل وكذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه كانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار

مولوی محمد عبد الحکیم

الافق المبين بان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فتقدم التائيد ١٢ منه

قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينها وبين التشخص الخ يعني ان معنون التشخص والحصة وحقيقتهما واحد هو الطبيعة مع امر زائد عليها مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فاسمي واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه الحصر باعتبار العنوان لا باعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال بانه حينئذ لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية كما هو الامر في التشخص فيأتي بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم قوله والافراد افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقيدات فحقيقتها ليست الا مفهومه وحصص افراده وليست الا مفهومها كيف واذا كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الموجود وجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري

المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد ظله تقرير هذا المقال على تحرير البال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها لصدق الوجود عليها ما عدا الصدقين لازم من لزوم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في ذهن وما شانه ذلك فهو موجود خارجي هذا خلف وحينئذ ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود سوى الحصة فليس حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان وان عرض لذلك الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شيء وهو انه لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولا يلزم منه انه موجود اعني عروض فرد آخر لذلك الفرد ولعروض الحصة للموجودات الخارجية حتى تقايس حال سائر الموجودات عليه او حاله على سائرها فالاحسن الاشمل في بيان حصصها افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير حصصها الكائنة محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فلا يقال يقول عبد العاصي بانواع المعاصي ان الناظر في كلام المحشي في هذا المشتق لا يشتغل بسطرات كذا عبر صافيه

١٦

فيضعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اولا
للوجود والا امتنع عنه حصة الوجود ح ان لم تكن موجودة ثبتها بذلك القدر فليكف في جميع
الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة والا لزم التسلسل في وجود
بعضهم بانه لزم ان يكون الوجود خاصا بالعيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى المصدري موجودة
خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة
بالضرورة فالوجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من
الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات الحصة
الافراد للوجود المصدري في الافراد والحصص بابطال تلك الحقائق المعروضة سواء كانت
امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين المشتق والاشتقاقي والموجودية الخارجية
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة اولا وعدم التسلسل المستحيل ثانيا التسلسل في الامور العينية
فالمقصد الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار عن ابطال كون تلك
الحقائق امورا عينية وذهنية بل الفاضل الذي له يد طولى في قال بان الاستلزام ان
يقال ان عموم الوجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة فمفهوم الوجود المصدري الخارجي
يكون عارضا للحقيقة العينية فكانت الحصة يلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عروض
مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري مطلقا
كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج وانت خبير
بان منع كونه كما في المسائل الثانية عليه بان الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم

مسلم واما كون تلك الحقائق متباينة ففي حيز المنع فالتوقع من المصنف بعد احاطته
الكلام ان يستعين بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يبطل
مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة
للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افرادا للوجود المصدر
بخلاف الاطول والاعاجيب فيه فان المعتصر في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل من فهم
وقد بقي بعد خبايا لولا غرابة المقام لاتيت بها قوله في الحاشية مستندا الى الوجود
بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الذهني مستندة
الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في الخارج وهما مختلفان
بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق عندهم بناء على ما قال في
بعض تعليقاته المدعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود والمعنى المصدري الانتزاعي بين الوجودات
والموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وما قيل
انه اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو اذا لم يعتبر معه جهات
مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار ليس
بجيد اذ بناء على هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير بين
الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الجيد في الجواب انما هو الاكتفاء على المبنى عليه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه العدول
المص عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد قوله لا يخفى عليك الخ توجيهه

١٧

انه قد تقرر في مقره ان للواجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده او
ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف بناء على انه اراد ان يوجب علمه اولا
ثم اوجد ثانيا وان لكنه العلم ليس بدا على فانه سبحانه بان يكون مغايرا ومتمايزا عنه تعالى ولان
العلم ... يشبهه قوله تعالى من اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن المعلوم
ان لا استكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان نعم لو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام
المصنف علما حضوريا يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر
عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات سيما حدوث الزمان والزمانيات
واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة معه تعالى عن زيادة صفة العلم
عليه وكل منهما وهم لا اساس له لما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض
انما نشأ من الاشتباه اذ لعله ... ان احدهما المراد في شانه ان لا تحقق الا
بعد تحقق المتبين والاستكمال انه استكمال لما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع المعلوم ولا
مع العالم فاد ... تعدد ... والاستكمال ... وعينيته لا ينبغي لاحد والاخيران وان كان كل
منهما حضوريا حقيقيا لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث وما
والكائن متعدد في الممكنات فيها متغايران في الواجب فعينيته احدهما مع المعلوم لا تستوجب
عينيته الآخر معه فافهم قوله فهو نفس المعنى الخ اذ كلما يصدق عليه الحاضر عند المدرك
بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات المعنونة
الانضمامية يصدق عليه مناط الانكشاف لقيامه لغيره بخلاف الواجب سبحانه فان

١٩

فان من السحاضر عند المكنات وليست بمنشا الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فسعد فيهما

على امر واحد فى بعض المواد كما فى علمه تعالى انه لا يجب العينية كما ظن **قوله** واما الثالث

آه واما الثانى فقد يكون غيره كعلمه تعالى بغيره **قوله** لكن ما هو عينه الخ وما هو عين

المعلوم فهو الثالث والاول برى عنها **قوله** وهو مستبدا الخ دفع لاستبعاد العينية

الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن مجرد ان كون ذات الواجب

تعالى مبدأ الانكشاف المكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة مما يأباه العقل

السليم وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز المكنات بعضها عن بعض عنده تعالى

لحضور حقيقة واحدة بسيطة فان مبنى العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم

عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقى يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين

كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف المكنات وبحسبه امتياز

بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثانى فى السابهات المدنية لا يجدى

نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذى هو منشأ الاباء المذكور

بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى

فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها

فيلزم ان يكون انكشافها بالحضور بذواتها المساوق للعلم والتمايز لا بذاته تعالى هذا خلف

او بسبب ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور وبارتباط آخر ويكون الى

غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها

بالعرض بعينها والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم **قوله** في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه تعالى بقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى في اكتساب الوجود عنه لانه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدأ للكل وخلاق له لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا **قوله** تمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه وغيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صورة الممكنات بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها او غير قائمة به فاما عين حضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري او بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل وجودها في صورها او بنفس حضورها الاشياء حضورا اشراقيا او بنفس ثبوت الممكنات

٩ المعدومات ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي كما لو رأيت او باتحاد المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب وحقاق الحق في المبسوطات **قوله** فلذلك تدرك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم على المشتق يدل على اخذ الماخذ فيه كما تقرر في موضعه وقس عليه **قوله** والنفس اتحاد التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الا **قوله** والالات الجسدانية الخ كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة

القوة الباصرة المودعة فی تجویف ملتقی العصبتین النابتتین من مقدمة الدماغ المتیامنتین

الی العینین للجرم المخصوص **قوله** فذلک الخ ولعدم کونها مفارقات ایضا ولم یتعرض

بظهوره وکفایته آخرا تنبیها **قوله** لم یحتج الخ لانه انما ادرک ذاتی علی تقدیر وجدان لا اثر

منی فی الکون وجودی لی بالوساطة فاذا کان وجودی بالاصالة تحقق اقوی منشاء

الانکشاف والقول بجواز کون مناط العلم ہو الاول دون الثانی بعید عن الانصاف

قوله حاصله الخ الظاہر انہ حاصل لکلا الکلامین کما ینادی الصدر الی الصدر والعجز الی

العجز فالتخصیص بالثانی بعید وتستغنی عنہ ومحصوله ان تعقل الشیء وادراکه ہو وجوده

للذات المجردة وحضورها عندہا اما بواسطة کوجود زید لنا وحضوره عندنا بواسطة

الصورة المتحدة معه لنا او بدونها کحضورنا وحضور الصورة العلمیة عندنا وعنده تعالی

والمجردات لما کان وجودہا لانفسہا وحضورہا عندہا بلا واسطة غیرہا یکون تعقلہا ادراکہا لہا

بذواتہا لا بما عداہا مستقلہا بالمعنی المصدری ہو وجودہا لہا وحضورہا عندہا ومعنی الحضور

عند المدرک عینه وانہا کما ہو شان علم الحضوری بانفسہا فافہم **قوله** حیثیة تعقیدیة

موجبة للتکثر وہی الحیثیة التی تتغیر بتغیرہا المصداق فان کانت معتبرة فی العنوان بان

کانت داخلة فی حقیقته وقوامه فتوجب التغایر بالذات وان کانت فی المفهوم والعنوان

فقط کحیثیة الانکشاف بالعوارض الخارجیة او الذہنیة بالنسبة الی الاشخاص فالتغایر بالاعتبار

فالحاصل انه لا بد ان یعلم ان الحیثیة المذکورة للشیخ کما تدل علی نفی التغایر بین مصداقی

العقل والمعقول فی تعقل المجردات بانفسہا کذلک تدل علی نفی التغایر بین مصداقی

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا هو ما قل وجوده له وحاضر عنده فهو عين

الحشية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية

القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير

المعالج والمستعلج فقد اخطا بقوله عما يتعلق به الشيخ فقوله كيف الخ كناية علاوة لدليل الشيخ

الناهض على نفي المغاير مطلقا والمقصود منها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القايل

انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية

امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف سيصرح المحشي بان العلم الحصولي

هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق بها علم حصولي لا حضوري غاية

توجيه الكلام وتنبه اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي لان الذات المادة

مع الحيثية التركيبة عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بوجودها الظلي

دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء النعت الاتصاف

الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف

الاتصاف وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق

بالاشياء التي ليست عينا يكون بحصول صورة منها هذا التلويح ما في التوضيح قوله في الحاشية والامر فيما نحن فيه

اجل عن ذلك فان صفة العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق حملها نفس ذات

الموصوف فيكونان موجبة للثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بها ممكن لها

والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد وللنفس استعدادان باحدهما يصير عاقلة

وما لا آخر معقولة **قوله** فيها فالعاقل والمعقول والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها بانفسها
بحصول صورها **قوله** فيها وتحقيقيا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ فانه كالنتيجة
لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا لو لم يكن عين العقل
بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول صورة
وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى **قوله** غطاء
في القاموس غشي الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرء وجهها **قوله**
فيها هو من الاعم او لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضر عنده فلا بد في علمها من
الحصول **قوله** فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقدة الذات جميع الكمالات
لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص احق ان يكون صفة
العلم وكذا جميع صفاته التي هي منشاء الاقدام كون عينها نفس الذات القيوم بحيث
بلا مشاركة امر غيره تعالى بعين ما ذكر من الحجة القاطعة لا بسنية السالمة قدير **قوله**
يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا احد ان توجه بالنقض لا ان مقدمات البيان
بعد التسليم والاعراض عما يبنى عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات على
وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء باعيانها يلزم اجتماع المثلين لا محالة اقول عبد
المعتصم بحبل المتين ان قوله بعد التسليم اشعار الى انه لا احد ان يمنع على تقدير كون علم
الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا
بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل

اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع آخر والتمايز بين
المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة
او زمان واحد يوجب تعدد التشخص باعتبار الجهات كالهيولى في قوله والاغماض اشارة الى ان ما
يتبنى عليه استحالته من ارتفاع الامان عن الحكم الحس على تقدير جوازه بجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبنى عليه لانا نجد باسا في
الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالته محض
تحكم وان الحكم في الصنع فعليه بدره بجهته ثم سواد ثم كذلك لا التضاعف
افراد السواد المطلق عليه فانه لكمية لذرات اجتماع السواد كما ان الحلوك سواد ان وهذا
اجتماع المثلين ظلمات بل واما تقريره النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لا بد
لعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن
اذ الكلي قاصر عن اداء ما هو عليه بما هو كذلك وليس هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته
لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية
في محل واحد وهو النفس لا التصنيفي الى الكلي علم الجزئي بما هو جزئي فانهم استدلوا على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية
صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت
المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن هذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي
بما هو جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو كذا

۲۵

لذا باحکام ایجابیة صادقة مختصة به نحو زید موجود فلابد من الوجود واذ لیس فی الخارج فهو فی الذهن وجود المغایرة حقیقة او اعتبارا الا بکلی لصدق الموجبة والا لکلی لصدق قضیة زید قائم مثلا وجود الماهیة الانسانیة فی ضمن جزئی آخر لعمرو وغیره فلابد من حصوله ووجوده من حیث انه متشخص بالعوارض خارجیة ومکتنف باللواحق العینیة فی الذهن ولیس العلم زائدا علی هذا القدر والجواب بالانم المماثلة المستحیلة بین المتشخص الذهنی المکتنف بالعوارض الذهنیة والمتشخص الخارجی المتشخص بالمتشخصات الخارجیة او المتشخصین الخارجیین اللذین تشخص احدهما مغایر لتشخص الآخر لتحقق التمایز بینهما کما بین الخطین او السطحین المتماثلین فی الانحناء والاستقامة الحالین فی سطح واحد او جسم کذلک بناء علی ما تقرر فی الحکمة من ان المحل هو الکل لا البعض وان البعضین لا بعینهما من حیث انهما ممتدان فی جهة محل لاحدهما ومن حیث انهما ممتدان فی جهة اخری محل الآخر مشترک لما اشرنا الیه سابقا فافهم قوله علم حصولی والا لزم اجتماع المثلین قوله فعلم حصولی لانتفاء المماثلة المستحیلة بین الصورة العقلیة الکلیة والصورة الشخصیة الذهنیة قوله علی تقدیر کونه علما اما علی تقدیر کونه غیر العلم فلیس من هذا القبیل بل حاله او غایته تحصل عقیب الانکشاف الصورة الذهنیة بالعوارض الذهنیة لما سیأتی قوله وبهذا یحصل الفرق وزال الاشتباه ای الاشتباه الناشی من اطلاق لفظ التصدیق والجزء الاخیر للقضیة علی الحکم علی طور الاوائل واطلاق التصدیق والقضیة علی المفهوم العقلی المرکب علی رأی الامام لتغایر الاطلاقین بوقوع النسبة والمفهوم العقلی المرکب من حیث الانکشاف علم تصدیق وبدونه معلوم وجزء اخیر وقضیة قوله فی الحاشیة علم واحد غیر مرکب هذا علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحها

صحیح لاعتبار علیه واما علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها فلا یظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلک
الامر العقلی المرکب هو الامر العقلی المرکب فی مرتبة القیام اذ ذاتیات الشیء لا تتخلف باختلاف
الاعتبارات والتوجیه بان الحاصل من مقولة الکیف وهو الانقسام اللازم للترکیب ... مع ما
ینافیه قول المحشی بعید هذا والتصدیق عند الامام علم مرکب من العلوم المتعددة لا علم واحد
بسیط فالتوجیه توجیه الکلام بما لا یرضی به قائله والقول بان ترکیب احد المتحدین و
ذاتا وحقیقة لا یوجب ترکیب الآخر الا تری ان مرتبة لا بشرط شیء و بشرط شیء متحدان مع
کون احدهما بسیطة والاخری مرکبة لا محصل له عند ما عرفت ان ذاتیات الشیء لا تختلف
باختلاف الاعتبارات کما تمسک به ذلک القائل فی مواضع عدیدة واما مرتبة لا بشرط
وبشرط شیء فلا نسلم بساطة احدهما وترکیب الاخر لان الشیء الواحد یصلح لان ینتزع
شیئان فی ظرف اللحاظ اذ لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنی مبهم یسمی مرتبة لا بشرط
واذا لاحظه مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنی مبهم ثم محصل مرتبة بشرط شیء و اتحادهما انما
هو باعتبار منشاء الانتزاع ولیس باعتبار بساطة احدهما وترکیب الاخری بل مفهوم الاخری
التعبیری انما الکلام ... و مرتبتا کلیهما متحدین ... بهما ... تسمیتهم یقولون ان مرتبة
الجنس والفصل للنوع انما هی باعتبار لحاظ العقل وتعمله ما ظهر لی فی هذا المقام بعون
الملک العلام هو ان مقصود المحشی رح ان المسمی بالتصدیق فی قول السید ...
... هنا امر عقلی مرکب معتبر فیه الوحدة عروضا او وضعا لا من حیث انها کثرة محضة
ضرورة ان التصدیق حقیقة متحصلة ما عداه والحکم المتعلق بها بهذه الحیثیة علم واحد عرض ترکیبه

اى ليس علوما متعددة عند المحصل ثم اخترعه فيها بعد ذلك الوحدة فالحاصل في الذهن
انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء فالعلم انما يكون
متعددا لو حصل كما لا يخفى فلا يكون التصديق عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة
متفرقة او معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سياتي فالمراد بالمفهومات في قوله
العلم بها الخ هو المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام
ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق
وهذه القضايا ما سياتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية
حيث لم يقل هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من هذا الكلام هو الكلام
على السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم المقرر عند الامام
خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال في العبارة والعدول بانه
من قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان بحيث
اذ من المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وههنا محل المعضل
لما في تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها ما يرشد الى المرام ولهذا احتاج المحشي
في اثباته الى امر خارج وهو ان علم بالصورة وهو مستعمل في كل فصل باب **قوله** وهي عدم الخ
فليس ذا اختلال تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان
العلم الحصولي من مقولة الكيف حين حصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بالتسامح
ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولم يظهر انهم حكموا بانها كيف

وانما الاحتياج الى الحكم بالتسامح هو ان وهم اندراجه هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى بحسب
التفسير الاول فلو عمموا اما هو المراد منه حيث يعم الحصولي ايضا عاد المحذور المذكور لان
العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحاده بها ذاتا واعتبارا
لما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة وردها المعترض من عند نفسه
لتتميم اعتراضه واذ عرفت هذا فاعلم ان حاصل الجواب ان الامر ان الصورة الحاصلة من الشيء
اعم من الحصولي لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية وعينيتها
مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك
الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد فيه بعض علومه مغايرة
في المرتبة المتاخرة عن صدقها لكن لا ينفع الشمول كما وهم ان هذا الجواب ليس على قانون المناظرة
لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد لما لا يخفى فانه من سوء الفهم الوقت
قوله في المطارحات الخ حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم الحصولي للنفس الموجودة
بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا او غيره بل صفة اي امرا غير
الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني فللنفس الخ على الاول ذلك
الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان تكون الامر العدمي هو زوال البقاء
فالعين شيء هو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الراي بالكلية اما على تقدير كون
العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم صالح لان تحصيل العلم بزواله
وبزواله والصلوح ما وقفا خصوصية علم دون علم في كونه زائلا فلغاه كما يشهد به

٢٥

بها الوجدان في الزائل او زوال الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
ان العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ما ولة بما في حاشية الحاشية اولا فما قيل انه لو كان
احتمال كون الزائل حضوريا وادراكا في الشق الاول فبطلان الثاني ممنوع لان المفروض
انما هو كون الحصولي زوالا ولو كان ادراكا في الثاني فما لا يصح اذ ارتفع احتمال كون
الزائل حضوريا غير صحيح كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة
ما دلة لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بجزء زوال ابل وجودي لا يلزم
وجودية الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم
الوجود وليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة
الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم
ليس كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو الجهل البسيط الذي هو
عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب فيلزم
تخلو المحل عنهما كما في الجماد وفيها ما فيها فتدبر **قوله** فينتهي الى ادراك وجودي مسلم
لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب **قوله** في الحاشية في هذا الطريق
دقائق منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعي كون الادراك
الزائل وجوديا محضا والثابت به اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق
ومنها ان في هذا الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك
الطريق **قوله** فيها وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وليعلم ان هذا المقام

خاطبني به معاصر الاستاذ روّح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فارتفاعهما على
رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبين
وهو يستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه بالعفو لدفعه لكن لم يرض به وانه ليس معناه عدم
تحقق النقيضين معاً حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو
شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد
فغاية ما الزم من استحالته وجوب واحد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما
وقد عرضته على الاستاذ مد ظله بحضرته ثم اني تقرر ... على تقدير ارتفاع نقيض
انتفاء النقيض الآخر محال هو انه انما يستلزم وجوب ذلك النقيض
على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقد يشبه ما افاده ان معناه معينة رفعهما ... ل
فيجب سلب معينها وهو ليس بمحال فافهم قوله فيها مع انه الخ يهدم بنيت المقدمة الممنوعة
وان لم يف بالمقصود لتمامية الفائدة في ذكره غير صحيح قوله لا يفي بالمقصود
بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات انها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا
عليك سابقاً قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله
فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو ان هذا المعنى فالمعنى فللنفس ادراكات
من حيث الانتقاد البداهة انه خلاف ... والمعنى الذي سياتي من المحشي قوله فيلزم
انتفائه مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء ثابتاً والاستدلال عليه
بان الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضاً لم يتميز لان الانتفاءات المحضة

والسلوب البسيطة لا تمتنع الا بملكاتها والا لم تكن الحصر بين الانسان وسلبه عليا بحرمة العقل المجرد
ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان لا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون
مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول كذاته المخصوصة وهو كما ترى لما لم تتميز فكيف
يكون منشأ الامتياز للغير ام اذ عدم التمايز الا بحسبها لا يوجب عدم كونها منشأ
لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان ظن ان الملكات ايضا سلوب بسيطة فيزاح بان
تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتامل قوله
واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاؤه بالسابقة فيتحقق اللاحق
بزوال السابقة زوال ثبوته ويبقى نفيه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على كلام فيه
قيد يتوجه الى القيد فقط او ورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا يكون
عدما ثابتا بالسالبة في هذه الصورة تصدق معدولة قد فرض وجود الموصوف
اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاءات المحضة اعتراف بالادراكات
وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما على تقدير قدمها
فلجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات
منضمة بحدوث النفس والشاهد عليه انهم استحالة التسلسل في التصور والتصديق على
تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس وايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة رأسا
بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين بمفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه
او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان ذلك بملاحظتهما او لا ومفهوم خلافه ولم احدهما بالمعلوم

٣١

والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الاوقات فرضنا ان عمرا
مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى المذكور فان العقل
لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ مثلا اما معلوم عند عمرو بان
يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا
له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلقا فيكون
حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض حصوله فلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا
ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما سنح لي عند المناظرة مع بعض
اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يات احد بما يعتد به فهي احق بان تسمى بالجذر
الاصم **قوله** اذ زوال الشيء الخ افاد بعض الاعاظم انه ان اراد به مطلق انتفاء الشيء بعد عدم
تحقق العدم السابق كما في الحوادث فمسلم وان اراد به انتفاءه بعد الوجود فلكن الادراك لو كان
انتفاء لا يجب ان يكون بعد ما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون
الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على وجوده اي انتفاء ان يكون
ذلك انتفاء سابقا كما هو انتفاء له وهكذا الى ما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات
تحققا العدم لزوم تحقق الزوال ح قبل تعلق الزوال اه وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام
التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق
قوله فالادراك الذي عقيبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك تعالى حقيقة فلان
اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك آخر فالادراك الذي

الذي لحقه ذلك الانتفاء والمكان انتفاء الادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق على كل منهما وكان هذا الادراك الذي
لحقه ذلك الانتفاء وانتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
والا لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذينك الانتفاءين
فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليهما
وهكذا استلزم كل ثالث الاول له فيبطل كلية الراي ان لزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت
الى المنفي بالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ
توضيحه تارة بان الوجود والعدم واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فانهما متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا
فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة
بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز
انقلاب احدى المواد الثلثة الى الاخرى وهو محال لنعه لبداهة العقول بحسب غناء الحوادث
من الحدوث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في حال كونها معدومة وواجبة لذواتها
حال كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم
ثم هو معدوم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة
اعدام الاول للعدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم
فههنا عدم العدم فلزم اعادة [illegible] باختلاف الزمانين او

حاصله ان عدم الشيء بعد حصوله ليس من قبيل اعادة المعدوم لانه اذا العدم اللاحق ليس عين العدم السابق للتغاير بين [illegible] في الاول والثاني [illegible]

تخصيص استحالة الاعادة بما في صورة الوجود مشترك الدليل اعني بان يعلم بعلم لو جاز اعادة العدم المحض
اما منعوا اعادة الوجود المعدوم ههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الادراك
عدم ثابت فيعود الثبوت غير سديد لان الحكما اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ لا بد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود
بعد العدم عين الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول وقد رد بان في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو
محال وقد زيف بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها
ضرورة ان هذا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف
وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
اذا كان الامر على ما زعمت فلا يكون مني الجواب الا لغير من كان سائلا وانت ايضا غير
من سأله مني فبهت وعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات وههنا انا
فرضنا اعادة بعينه وانه قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وح لا تميز
المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بالمنع لعدم التمايز بين
بالهوية فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة العدم المعدوم بعين ما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم بلا تميز فتأمل قوله اقول الخ حاصله انه لو
كان والاستابقة ثم انتفى عنها فهذه الانتفاء الصرف يكون ادراكا لا يكون انتفاء محضا
لان الادراك صفة قائمة بالمدرك ... الموجبة المعدولة ... وانتفاء هذا الانتفاء

الاستشعار الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة تصور باستشعار الاستشعار البسيط باستشعار الثبوت
فعلى الاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم
ارتفاع النقيضين وعلى الثاني بل يستلزم الاستشعار الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا ان
استشعار استشعار الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لتحقق نقيض الاستشعار
على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة
متلازمان عند وجود الموضوع وموضوعهما النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة المتلازمتين
متساويان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي قوة نقيضيهما
فيندفع بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى ان العدم
الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون يصدق احدهما مع
فرض العدم الادراكات من النفس راسا الا الاخير ههنا دون الآخر فلا نسلم التلازم بين
المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم
نقيضي ما في قوتهما ومن ادعى جلية البيان فهذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب
ع وللناس فيما يعشقون مذاهب قوله الا ما هو بازائه فالكان بالعكس الصافي فتساوى او الا
فالسابق ازيد قوله يدل على خلافه اي يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو فوق معنى
التعريف هذا ايضا فكان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك مغايرا للادراك السابق لكن ان يراد
من الادراك كانه اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى ما مر اليه الايماء وهو يورث حصول
ملكة يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق ازيد من الادراكات الحاصلة في الزمان

٣٦

السابق بالمعنى الذي يعتد ويقابل قوله وايضا يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامته دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام في نفسه كما يدل عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراك المشتهي في قوة النفس ضروري بحسب سبق تلك على نحو ما على التجميع او على سبيل التعاقب لا على التعيين وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول قوله والمص لم يرد الخ يعني لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى بابطال النقيضين باستلزامه احد الامرين وهو تخلف المتجدد والمو غير مستند بينا احتياج الى ترديد الشيء الزائل والمصور لم يبطله باستلزامه للآخير وهو محل من ان الترديد فائدة ويستغنى عنه قوله الا زوال احد لا يبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حد وتا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو المعلومين في آن واحد والثاني باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه لا تعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية يسوا اجتمع مع المعية فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلهما في آن واحد واما البطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تلتفت توجها الى شيئين في آن واحد التفاتين متغايرين بعد بذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال الآخر والا لاستوى احوال العلم وقد يطلق ما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون في ذلك الزائل معدوما ثم موجودا ثم معدوما وهل هذا الا ما ادعينا لزومه وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا

حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود ويدل لو استعين بالمقدمة القائلة بان انتزاع الواحد ليس له
الا زوال احد لفا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ رلسانا آخر فهذا كله على تقدير اذ
التعليات بعيد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او الفاضلة لما في بعض النسخ اختاره
بعض الافاضل لتغير مستخف عنه فتامل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث
المشرقية من ان القوم وان تشبثوا به لكنهم لم ياتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا
هو نجد من نفسنا انا اذا وجهنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال والى
ادراك شيء آخر وهذا هو الذي عثر بهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن النهج القويم
فيعتبرون الادراك العقلي مغايرا للادراك الخيالي حتى اذا تعقلنا الانسان الناطق احاط عقلنا
بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مستطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا تعقلنا الا
انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا يتقلب بخلاف الصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة
الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر عائد
الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم بامر على
الطرفين بعينه ضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما والا لكان الحكم على
المجهول المطلق وهو كما ترى والبعض او التصور بالشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه عند
العلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته واما
المقدمة الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة من المعترف معترفة
ان الله سبحانه والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء

٣٧

من جملتها ما نها موجودة بالقوة لا بد من حصوله بالفعل فهو ما هو من الاساس بالمطبوع وقد اخذ شيئا بالامام الفاضل والنحو النسا العصر في بعض تصانيفه جعلك لطف العربية قوله بعض ائمة الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر يستدل على ثبوت الترقي بعد الموت واليقين من الظاهر ان المثوبات غير واقعة وهي انما ثبت الادراكات قوله في النشأة الاخرى بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله فانه وجود الامور الغير متناهية يلتصق لدفعه بانه اراد بقوله بحسب ما فوقنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن احد ولما كان الادراك عبارة عن حصول ماهية الامر وهو لا يمكن الا بعد حصول ذلك الامر بالفعل فيلزم ان تكون فيما امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان تدرك كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولم يدر انه كما في ان احد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله ممكن وحينئذ لا تم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل امكان امر واحد في كل زمان من آنين كفاية لانه يصلح ان يكون منشأ لادراكات غير متناهية ممكنة على وجه البدلية في آن بعد ذلك الزمان ثم لو تصدى بهذه العبارة لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المعصم منه دفع ما يتراءى وروده الخ توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او لا فيحصل عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيما اذا الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لكن العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاشتراك ان يكون الحد الاوسط للمقدم مخصوصا

محمد عبد الحليم دام فيوضه

فيوضه

مولانا محمد عبد الحليم دام فيوضه

مولوي تراب علي

[illegible]

٤١

لا لنقضيه ايضا حتى يتيح ايسا ر رفع التالى رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الذى اورده

على هيئة الاستثنائى المطلوبة فى حيز المنع والدفع مستغن عن الشرح **قوله** يعنى انها العبرة

الامور فقط **قوله** موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية **قوله** فى الحاشية واما على تقرير وجودها الخ

لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولانى مختصا بحدوث النفس كما سبق **قوله** فعدم تناهيها قبل

او انتزع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا فى الازمنة الغير المتناهية **قوله** فعدم تناهيها قبل

معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثانى ايضا ممكن لعدم خصائص التعاقب بالامور الانتزاعية كما

فى الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة فى قوله الكائن من الامور العينية الموجودة

بالفعل ح لا يتصور الا عدم تناهيها بالمعنى الثانى لا غير كما لا يخفى ولم يبين حال كونها من

الامور العينية الموجودة المتعاقبة للمؤاخاة الثابتة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية

قوله والحق هو الاول فى الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له اذ عدم

تناهيه بالمعنى الثانى والا فلا ينفع والتمثيل بالنفس الانسانية فليس بحدوثى **قوله** لان

العدد من الامور الخ فى الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة

وكذا العشرة عشرات يعنى ان العشرة مثلا نوع واحد له افراد كعشرة رجال وعشرة ايام اذ كل

لما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين وتصح اضافته اليها ايضا لكن الى عشرة

رجال عينا اجزائه واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشر رجال بخلاف عشرة

عشرات رجال فان العشرة اذا اخذ من حيث انها تصدق على عشرة رجال عشر ابالمواطاة انه عين حقيقة واذا

اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير حصته لنفسه لتصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته

من عشرة رجال وعشرات رجال بالاشتقاق اى بواسطة ذو فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال وعشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال على ا

يلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكثر نوعه في صدق على الكثير وفرض منه موجود

بانه يلزم انه عين حقيقته وزيادة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

قوله في الحاشية كما يتكثر نوعه اي نوعه الاضافي بل اعم منه حيث لا يستحيل الذاتي لان كليا

تيكثر جنسه اي مكان يحال انها فهو الضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكثر عرضه

بان يتحقق افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود

على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا لجواز الاختلاف في

الافراد فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا بعد اضافته الى ذلك الفرد حتى يصير حصة

خارجية عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار انه من حيث هو فالذاتية والعرضية

باعتبارين ولا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود من حيث هو عين حقيقته ومن حيث

اضافته اليه اي وجود زيد خارج عنه وعارض له بخروج هذا الاضافة عنه ولكانت

الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالقدم فانه لو وجد فرد منه لاتصف

فان قلت لو وجب ... قوله فيها فان الامكان الخارجي لان الامكان

مثلا لو امكن ... بالوجود الخارجي ... بامكانه فيه لكونه ... نوعه

ذلك الامكان ... يكون موجودا في الخارج متصف بامكانه وهذا الا نهاية ... الى ...

الا ... قوله ولانه مركب من الاحاد ... خلاصته ان الحساب ... حيث

قال المحقق ... اي الواحد ليس بعدد ... لف ... الاعداد قوله والعدد محمول ... لا تحاده مع

المعدود ... الوجود كاتحاد المشتقات ... فانها ... بين المقولات لا تنافي ... احدهما بالعرض

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدات

وسواء اعتبر فيها التجرد الصوري اولا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول

قوله والواحد الخ اذ المشتقات بمعنى اعتباري قوله ليس على ظاهره

اذ المراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري بمنشأية انتزاعها وهي المعدودات

لا الخارجي مجردة عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله شيء بعينه ح اذ المتبادر منه

نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله وترتيبها يعني لما استوجب كون العلم بذوات الامور

الامور الغير المتناهية فينا ولم يتبين بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت مترتبة

مستجمعة لبعضها للتقدم وبعضها للتأخر تصدى المصنف رح بقوله تلك الامور الخ لاثبات

الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها من

جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور عددا واحدا او لعدد

الاكثر مستلزم للعدد الاقل وبلغوا بافي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام

فيصرح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها المتأخرة عن

وجودها بتمام ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وللامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه

لا يحصل بهذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكر وانما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام

كون العلم بذوات الا لا متناهي في نفسه شيء وما غيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم

بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ بانه يمكن تصور العشرة

مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل

٢١

محمد عبد الحكيم

١٢

تركيبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين او العقل لا يفرق بينها في حصول الستة بها فلا بد من
مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا ثمر وان تقوم حقيقة شي بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح
ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه لحكم العقل بتقومه به
دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست اولى من تلك الاعداد
اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى
من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات وعلى
التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل بجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا للمرجوح
كما لا يخفى قوله فيها لزم استغناء الشي عن ذاتياته لو كان تقومها بالكل على سبيل البدلية او على
سبيل الاجتماع وهو يورث ان تكون النسبة بينها النسبة الامكان والضرورة تشهد
بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء عنها
انما هو باعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يعني تقوم الستة انما هو
الوحدات ففيه تسليم المطلوب قوله فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته
ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في اثنين وواحد
قوله فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليه المقولة
كما صرح به الشيخ في الشفاء قوله باشتمال العدد كما هو مزعوم البعض بل الظواهر ظنا منهم انه لو
لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة لصدق عليها الوحدة بناء على
ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على احد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه

عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما
مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمامه مع امر
ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شيء واحد بصدق كثيرة وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد وكذلك قوله واما مع
نفي الجزء الخ وهو ان التحقيق يمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري شان الذي ارفع منه قوله اذ العدد الخ وحينئذ لزم الترجيح بلا مرجح
او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغنى عنه مما اذ ثلثة ثلثة ليست متغايرة مع اربعة و
اثنين خمسة واحد وفيه ما عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ حيثية تقييدية
معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض او الاقرار بما هو عنه الفرار
فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليه آثار هي سوى مجموع آثار الاجزاء لكونه من
مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر
انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية
لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد محض الوحدات اذ حج لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ
فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله لزم دخول الخ
مع انه يكفي تقويمه دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من الوحدات
الثلثة اي من اتحاد وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلثة من حيث انها
معروضة للهيئة الاجتماعية قوله اجزاء العشرة دخول وحدة مع وحدة اخرى الا مع

تلک الحیثیة فی الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلک الحیثیة لکن الاول وحده لا یستوجب

ترکب الثلثة من الاجزاء الغیر المتناهیة اذ الواحد مع واحد بدون تلک الحیثیة لا تعائر له

ذلک الواحد مع واحد اخری کذلک اذا اعتبر فی الثلثة مطلق الواحد فافهم قوله فی

الحاشیة القول بخبریة مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجیح بلا مرجح ای لبعد

القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلک الحیثیة دخولها مع تلک الحیثیة فلا یرد انه

لم لا یجوز ان یکون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوی المجموعات الثلثة الحاصلة من

الوحدات الثلثة اعتباریة محضة قوله بل نقول علی تقدیر الخ یعنی لو سلم قوله العدد

محض الوحدات ای الکثرة من حیث انها کثرة بان لا یکون الهیئة داخلة فیها ولا عارضة

لها فلا تم قوله فدخول الوحدات فیه بعینه دخول العدد اذ لو دخول الوحدات فیه لامتناع

تعلق حکم واحد شخصی کالدخول المضاف الی الواحدات بالاشیاء الکثیرة من حیث انها

کثیرة کالوحدات من حیث انها کثیرة یرجع الی دخول کل واحد واحد الا الدخول الوحدات من حیث

انها کثیرة وفرق بین کل واحد واحد والوحدات من حیث انها کثیرة فان من الاحکام

ما یصح استناده الی کل واحد واحد دون الوحدات کالدخول فی باب ضیق یصح اسناده

الی کل واحد واحد من عشرة رجال مثلا الی کثرتها من حیث هی کذلک فلا تم الاستلزام

بین الدخولین فضلا عن العینیة له وبانتقاضه من ان العدد لیس جزء العدد مطلقا قوله

یتوقف علی هذا المجموع الخ لکونه جزءا منه قوله او غیر مشتمل علیه سواء کان حیثیة او وصف

الغیر غیر معتبرة فیه ولا قوله فی الحاشیة واعتبر معها الهیئة الخ فلا وجه للخبریة اصلا

اصلا ثم لو كان حقيقة بعض الوحدات الكاتن لها وجه ظاهر قوله تحقق مجموعها
اي مجموع احاد الخمسة مثلا الا انها من حيث انها معروضة للهيئة الواحدانية وصالحة
لانتزاعها عنها اذ مجرد من هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته
فافهم قوله ثبت عدم العلة المعينة الخ وهو عدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة
فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فلا يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فتشبث لجنبة الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم
مع الدليل شهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة
التامة لزم انعدام المعلول وان لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله
فعدم الشرط اي لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه بما يتوقف عليه المعلول
قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا قوامه لا يكون
منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود
الشرط قوله بمعنى احادها اراد بالاحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة
المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمتين
العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شي
نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها عن جملة ما يتوقف عليه من العلل

الناقصة وبعضها منها الكانت العلة التامة مركبة من نفسها بالضرورة لكنها من جملة ما
يتوقف عليه لا يقال ان معنى مغائر لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول توقفات كثيرة
وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت
علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء انيط وجود المعلول بعدها الى امر آخر او لا
والا لازم ان لا يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها
ولاحد ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت
هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزءا لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها معنى مغائر لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما
يتوقف عليه الى آخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليها المعلول توقفات
كثيرة فتوقفها هو بعين توقف كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف
المركب **قوله** ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها
والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة **قوله** عدم العلة
التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدمها راجعة
الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فعلى هذا لا يرد انه اذا
فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدوم والا لزم اجتماع
النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجود ما فرض معدوما وارتفاع
النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة قضية

قضیۃ محملۃ راجعۃ الی قضایا منفصلۃ متعددۃ ای ہذا موجود وہذا موجود وکذا قولنا

الکثرۃ معدوم الی ہذا معدوم وہذا معدوم فالقضیۃ الموجبۃ التی موضوعہا ذلک الواحد

کاذبۃ ونقیضہا صادقۃ ونحو القضایا الباقیۃ بالعکس بخلاف المرکب فانہ امر واحد

وعدمہ راجع الی عدم احد اجزائہ ہذا ما عندی فی حل ہذا المقام قد تحیر فیہ کثیر من الاعلام

قولہ فی الحاشیۃ اذ التحقیق الخ یرد علیہ انہ قد سبق منہ ایضا ان عدم المعلول معلول

لعدم علتہ ولیس معنی التاثیر زائدا علی ہذا اللہم الا ان یقال المراد بالتاثیر تاثیر العلۃ

المعینۃ کما حقق آنفا وقولہ بل یکفی الخ کنایۃ عن عدم علۃ ما قولہ من الاعداد المعدودۃ

ای وقت الانتزاع وکذا المراد فی قولہ بعینہ ہذا فمنشأ انتزاعہا لیس کذلک قولہ

ومعنی الاستلزام الخ دفع لما عسی ان یتوہم انہ لو کان تلک العدمات امورا انتزاعیۃ

فالاستلزام بین عدم الاقل وعدم الاکثر انما یتصور اذا کان بین انتزاعہا ایضا تلازم

وعدم تفاوت بدون انتزاعہما مع انا قد نتصور عدم الثلثۃ مع الغفلۃ عن عدم الاربعۃ قولہ

فلا یکون تلک الخ حتی یتبین بطلانہا باجراء البراہین المنتھضۃ لابطال التسلسل قولہ تمامات

المقصر الخ حاصلہ ان المقصر من اثبات اللاتناہی فی تلک العدمات اجراء برہان التطبیق

مثلا فیہا لیتبین بطلانہا بان یقال لو کانت سلسلۃ تلک العدمات موجودۃ مرتبۃ غیر

متناہیۃ فرضنا الہا مبدأ وہو آ فی المرتبۃ الاولی وبعدہ ب فی المرتبۃ الثانیۃ وبعدہ

ج فی المرتبۃ الثالثۃ وہکذا الی غیر النہایۃ ثم فرضنا سلسلۃ اخری فی نفس تلک السلسلۃ

مبدؤہا ب فنقول کما ان بازاء مبدء الکبری اعنی امبدأ الصغری اعنی ب کذلک بازاء ثانیۃ

الكبرى اعني ح ب بانه الصغرى اعني ح الى لا نهاية فاذا كان بازاء كل مرتبة

من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقص مع الزائد فافهم فيكون في الكبرى

مرتبة ليست في الصغرى بازائها مرتبة فلكانت غير متناهية بل من جانب عدم النهاية لا استواء المبدء وانتظام

الاوساط لهما فتكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدا عليه بواحد

ولا شك ان كونهما متساويتين لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري

في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعيين المبدئين في السلسلتين الكبرى

والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع

انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل

للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء

الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء اجزائه

وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار **قوله** لان الاجزاء المقدارية

اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وكذا التي بها تتقوم وتحصل

حقيقة الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل

المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة

عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين مركبا بانية فلا تجاوز الاربعة

عند احد **قوله** في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتأويل الجسمية او بعد

ما في بعض النسخ بدل الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان

لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل
امر واحد متناه والقول بجريانه بعد جزء وجهها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية
في الازمنة الغير المتناهية لا يستلزم الجواب لما لا يخفى على من له ادنى مسكة في المقام
كلام ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه من كون ما يجري فيه
موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى تظهر
به بطلانه فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها
لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام
فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه
البرهان فافهم **قوله** في الحاشية موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم لما نظهر
بالتامل فائدة احتمال آخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فيثبت انها موجودة الخ يعني
ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل
على هذه الحيثية هو وجود للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين
الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان لذا في تفصيح اشبه بحمل المشتقات
على موصوفاتها فليس هذا القدر بل الارتباط زايد عليه يدرك بالبداهة فيها دون
ما نحن فيه في المبادي ولا طاقة لنا على تفسير الجامع والمانع كما قالوا في الحلول
فالمراد انه عند الموجه اي المشتق بمعنى البسيط منتزع من الموصوف وله وجود خارجي
محض وكونه بحيث ينتزع عنه وجود وهي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل منها فلم لا يكون

٤٩

منشاء له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الا استدادا لخ اى حقيقة وحدانية

ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعنى ان الوجود ليس له حقيقة الا المعنى

المصدرى الانتزاعى الذى ليس له افراد سوى الحصص كما مر فمناط تعدده وتكثره انما هو

تعدد المضاف اليه الصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقايق مختلفة

صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها فى الوجود ومن ههنا تستعيم قولون

ان الاتحاد فى الوجود فرع الاتحاد فى الحقيقة وعلى دقيقة فى المقام تفصيل وتحقيق ليس

هذا موقعه قوله فيها بهمينا. الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان كون الاجزاء التحليلية

حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونها منافيا لوحدة الوجود ينافى وحدة الاتصال بينها

اى كونها مشتركة احد ود قوله فيها متحقق فى كل جزء اى سواء كان تحليليا او غيره

تخصيص التحليلى ليس على ما ينبغى قوله يجرى فى اعدام الخ فتخصص الاعداد لا تصافها بالاكثرية

والاقلية بالذات ما المعدودات فبوساطتها قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد

فى البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ فلا يعيب الترتيب بين تلك الامور الا من

جهة انفسها لا من جهة الاعدام المتاخرة تقدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال

عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه من التنبيه على طريق عموم المجاز فان

الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه فى البديهيات قوله فى الحاشية لا يلزم ان يكون

متشابعا به لان الشى لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح فى موضع آخر قوله ليس الا

حصول احد الامرين ان تعدد المعنى المصدرى منوط بتعدد ما تضاف اليه وما يوصف بها

بها واذ ليس فليس قوله لما اشتهر والمأثور من امتناع استواء حال العلم بالنسبة فافهم وتذكر

ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان كون الادراك انتقاش شيء يستلزم ان

يكون امرا موجودا قائما بالنفس بعد بقاء المعلوم كما زعم المص لم لا يجوز ان يكون اضافة

كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني [illegible] القائل بعلى بذا المراد بقوله الامر

العقلي الامر الثابت للعقل سواء كان على وجه الحلول او القيام به او لا قوله قلت العلم

متصف الخ فيه ما افاده بعض الاعاظم انه لو اراد بالمطابقة الوفاق بالكشف فلا نسلم انه

هو بصدده وان اراد بها المطابقة في الماهية فممنوع عنده بل [illegible] ولا يجري في شهادة

الوجدان بل لا بد من حاشية السيد الزاهد قوله قد يقال اي في الجواب عن سؤال الصدر

بقوله فان قلت قوله لتحقق الذهن الخ لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين

لا تحقيقا فان من لا احتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم

الامام [illegible] لبطلانه بذا او لا ما مر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة دا

لنسبة ليست كذلك اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري

فيها في حيز الخفاء فتذكر قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام

العلوية وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين لا مذهب الامام قوله لو عدمت الخ فيه

انه لم لا يجوز ان يكون محالا ليستلزم آخر وهو التغير قوله وبهذا يثبت الخ وبيانه ما في حاشية

الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ قوله فان للمناقشة فيه الخ

اي في الادلة المذكورة ووجهه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فالمراد بحصول الصورة الخ يعني حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم تعلم
التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذي ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذي هو
سور والتقسيم يدل على ان المراد به الصورة التي حصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها
وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي وان هو كما ننبه سابقا هذا اخر ما تيسر لي
الى الان في شرح الكلام الله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى نختم بالصواب والصلوة
والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وآله واصحابه زبدة ما في هذا النظام تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين
اما بعد فيقول العبد العاصي الخاطي محمد صادق ابن فخر الملت رئيس الاطباء الدوران
حكيم محمد حسن خان ابن سيد يحيى الحسيني المرعشي المازندراني وفقهما الله لمرضاته اني قد فرغت عن تصحيح
هذا الكتاب وبالغت فيه بقدر الامكان بامر الخان ذي الشان صاحب الجود والاحسان
منبع اللطف والامتنان العالم الفقيه والفاضل النبيه المولوي محمد قسام الدين خان
ابن مولوي [illegible] الدين مرحوم متوطن غزني في صانه الله المنان من شرور الزمان و
انتم نظيره ذي الشمائل الجليلة والمحاسن الجليلة السعيد الارشد الشيخ محمد نواز علي سلمه في المطبعة المتبركة
المحمدية في بلدة اللكهنؤ قيصر محمد كمال خان المغفور وقد اختتم الطباع يوم الخميس ٢٤ بعد وعشرين
من شهر رجب المرجب لسنة الاحد وسبعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه العميم احسانه الملهم للخير والتوفيق
المفيض للتصور والتصديق والصلوة والسلام على من كان صبح ادق التصديقات لطلبا نعمها جمة الى
حضرة الاقدس وحقائق التصورات بانفسها اتى جنابه المقدس فروحه المعلى مركز المعقولات تصوراتها
وتصديقاتها ونفسه العليا منبع العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه الاخيار الاطهار
ما انس الحدس وسار مجالس الانس ما دام مراسم العلم وبقي دعاة الملة والدين اما بعد
فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد بن اسلم الهروي حماه الله عن شر كل غبي وغوي لما
كان بحث التصور والتصديق من نفايس المطالب العلمية ولطايف المآرب النقية وكانت الرسالة التي
الفها الحبر العلامة النحرير الفهامة المؤيد بتاييد السماء قطب الملة والدين الرازي في تهذيب اشرف
المطالب المنيف مشتملة على الفهامة وتحقيقه على مهمات فاردت شرح اسرارها ودقائقها وكشف استارها
وخبياتها قاصدا المذهب الصحيح من تلقاء المشهور واخذا الحق الصريح عن ايدي الجمهور
فشرع في المقصود مستعينا من الله الخبير الودود **قوله** اعلم ان العلم بهو ... **اقول**

كان المراد بالعلم المتحد بما لم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه هو ليس الا العلم الحصولي والعلم الحضوري لكان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لا جميع افراده فليس كذلك. فيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي يكون حاضرا كالمدرك في العلم الحصولي للحضوري كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص هذه بما هو العلم الحصولي علم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين على الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حقيقة كما تقرر في موضعه ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي على هذا التقدير ايضا لازم اذ العلم الحادث اخص من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة **قوله** كعلم الباري تعالى اه لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون العلم الواجب علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عند الذات المدركة اما الاول فهو في اضافة انتزاعي واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم وفي العلم الحصولي غيره قد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده منكشف سواء

سواء كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا انحو من العلم للواجب منشأ الانكشاف
جميع الاشياء عنده وجميع الاشياء معلومة له كما ان تلك الاشياء موجودة وتمام القول فيه يقتضي
بسطا في الكلام لا يسعه المقام **قوله** علم المجردات بانفسها علمنا بانفسنا اقول اشرح في التعليقات
في بيان ذلك ان الاشياء اما ان تكون وجودها لها او وجودها لغيرها فانما تعقلت وجودها
لها فاذ لك ترى كذا انها النفس وجودها لها فلذلك تنتزع ذاتها وتدركها والالات الجسمانية
وجودها لغيرها كالبصر مثلا بل لغيرها التي هي القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها وليس كذلك
النفس وقد ذكر في التعليقة موضع آخر وقال ان حصل اثر في ذاتي كنت ادرك انا ذاتي
شيئا آخر بان يحصل منه اثر في ذاتي ولكن ليس يحصل ادركت فيه ذاتي تأثير في
ادراكي لذاتي لا بسبب وجودي وايضا كان وجودي لم يحتج في ادراكه ذاتي الى ان يحصل اثر
آخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان النفس هو وجودها يكفي حصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان
وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى
الحاصل عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ومما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول مغايرة
لا حقيقة ولا اعتبارا وليس هناك حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف
والذات الماخوذة مع الحيثية ان اعتباري لغيرها العقل والعلم المتعلق بها علم حصولي
فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** والتصديق يستدعي الخ لا يقال
التصديق هو ادراك وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور الذهنية
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري للزم
اجتماع المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من
حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري
واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حصولي
والتصديق على تقدير كونه علما متعلقا بالنسبة من هذا القبيل وبهذا حصل الفرق

[illegible]

[illegible]

بين التصديق وبين الجزء الاخير من القضية عند الامام وبينه وبين القضية عند الامام فلم وقع في
الحواشي الشريفة الشريفية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم
عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها فهذا المفهوم من حيث انها حاصلة في الذهن
تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام لا عند الاول فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي
هو وقوع النسبة او لا وقوعها ليس كما ينبغي فتامل **قوله** العلم التصوري ليس حصول الصورة
الخ فان قلت قد وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور حصول صورة الشي في العقل
تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشي عند العقل وهي اعم من ان يكون عين المعلوم و
هو في علم الحصولي او غيره ونحو العلم الحضوري قلت من البين ان الصورة الحاصلة من
الشي حكاية عن ذلك الشي واتحاد الحكاية عن المحكي غير صحيح والتغاير الاعتباري لا ينفع فيه
فتدبر فان الحق احق بالاتباع **قوله** ان يزال امره في المطارحات ان زال عنا شي
فاما ان يكون ذلك الشي ادراك امر اخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون
ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشي وعلى الثاني
فللنفس ادراك امور لا ينتهي الى حد فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل
واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شي اخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول
ان يقال ينتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون
كل منها انتفاء ادراك اخر حاصل قبله اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان
يكون ادراكات غير متناهية بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل
ادراك زوال للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك [illegible] منتفية فالاولى في هذا الشق ان يقال
فيلزم انتفاء جميع الادراكات الثابتة بعد تحقق ادراك لاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير
الا اعدام الادراكات فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات الثابتة منتفية لانا نقول الادراك على
تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة ان الادراك صفة قائمة بالمدرك

بالمدرک واللازم علی تقدیر کون کل ادراک سوی الادراک السابق علیه سوی الانتفاءات
السابقة المحضة للانتفاءات الثانیة فیلزم انتفاء جمیع الادراکات لا ما قصدناه ویمکن الجواب
عنه بان المقصود لیس لزوم اجتماع الادراکات الغیر المتناهیة بل لزوم تعاقبها ولا شک انه علی
تقدیر ان یکون کل ادراک سوی الادراک السابق علیه یلزم ادراکات غیر متناهیة علی وجه التعاقب
اذ زوال الشیء لیس الا بعدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال المحقق بل لکان الادراک انتفاء لادراک آخر حاصل قبله
فالادراک الذی یعقبه لکان انتفاء الادراک السابق علیه کان انتفاء الانتفاء الادراک السابق علیه
بمرتبتین الذی کان ذلک الادراک انتفاءه وانتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء فیتحقق الادراک المنتفی
فیستلزم الادراک الثالث للادراک المفروض الاول وهکذا یستلزم کل الادراک للادراک
علیه بالمراتب الشفع اعنی الواقع فی المراتب الوتر مثلا ما یسبقه بمرتبتین وهو ثالثه وما یسبقه
باربع مراتب وهو خامسه وهکذا اقول قد عرفت ان الادراک علی تقدیر کونه انتفاء لا
یکون محض الانتفاء علی تقدیر السلب البسیط بل یکون انتفاء ثابتا علی طریق السلب العدولی و
لان الادراک صفة قائمة بالمدرک والسلب البسیط لیس صفة لشیء والانتفاء الثانی فی
انتفاء انتفاء الشیء علی هذا التقدیر ادراک فانتفاء انتفاء الشیء یکون بمعنی انتفاء الانتفاء
الثابت للشیء ولا شک انه لا یستلزم تحقق بل هو اعم من تحقق الشیء ومحض انتفائه لانه
فی قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسیطة والموجبة المحصلة ثم اقول
یلزم علی تقدیر کون کل ادراک انتفاء للادراک السابق علیه ان یکون الادراکات
الحاصلة فی زمان السابق زائدا او مساویا للادراکات الحاصلة فی الزمان اللاحق
اذ علی هذا التقدیر لیس ادراک من الادراکات الحاصلة فی الزمان اللاحق الا ما
بازائه ادراک من الادراکات الحاصلة فی الزمان السابق مع ان تزاید العلوم یوما فیوما یدل علی خلافه
وایضا یلزم علی هذا التقدیر اجتماع النقیضین لان ما کان فی قوة النفس ادراکات غیر متناهیة کما ذکرنا
فی التحقیق الثانی لو کان الادراک سوی الصفة هو ادراک آخر یلزم ان یتحقق فیها صفات غیر متناهیة

بي ادراكات غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا لادراك سابق عليه يلزم ان لا

يتحقق شي منها والمصنف لم يرد والشي الزائل من الادراك وصفة غير الادراك كما فعله صاحب

المطارحات الان الامور الغير المتناهية بحسب في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية

يلزم على تقدير ان يكون الادراك زوالا لامر سواء كان ذلك الزائل ادراكا او صفة

غيره **قوله** والا لكان العلم اه وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد

اقول وايضا العلم بهذا الاجتماع للعلم بذلك حدوثا لما اشتهر ان النفس في ان

واحد لا تتوجه الا الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك

يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدامه غير الاعدام الاول والا لاستوى حال العلم

وما قبله **قوله** فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان زوال امر فذلك

الامر الزائل يكون قبله موجودا فما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية

ادراكا غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل

جميع تلك الادراكات وقد يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض اهل الكشف والشهود

ترقي للنفس في النشاة الاخرة وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم تقدم كل زائل على الادراك

زواله لا تقدم جميع تلك الامور على كل احد من الادراكات حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

قوله كالاشكال وبالاعداد المرتبة اه اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية بمعنى

غير واقفة عند حد او من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناه

بمعنى لا تقف عند حد والتحقيق ان الاعداد لو كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم تناهيها

بالمعنى الاول ولو كانت من الامور العينية الموجودة فعدم تناهيها بالمعنى الثاني والحق الاول لان

من الامور التي تكرر نوعها لانه مركب من الاحاد وليست الا عبارة عن الوحدات كما يوهم من ظاهر عبارات بعض

والعدد محمول على المعدود بالمواطاة والوحدات محمولة عليه بالاشتقاق والواحد من حيث هو

واحد ليس موجودا في الخارج فلا العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ في الالهيات الشفاء يشير

ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قال ان
العدد لا وجود له الا في النفس شئ يعتد به واما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن
المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق **قوله** وتلك الامور اه اي اعدام تلك
الامور وح ترتيبها من جهة الاعدام المتأخرة **قوله** لانه لما كان اه لا يخفى عليك ان
الترتيب كما يحصل بالتقدم والتأخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم
والتأخر الوصفي كما بين الاجسام والمقادير كذا يحصل بالزمانية والمكانية وانما لم يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر لوجود الاقل علة لوجود العلة وعدم
العلة علة لعدم المعلول فعدم الاقل علة لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب
من الاعداد التي تحته كما تقرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال
العدد على الجزء الصوري ظاهر لا شك فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه
فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في
العدد وهو بعينه دخول الاعداد فيه اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله
على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة
ثم ان العدد حقيقة محصلة وشئ مركب الوحدات فان تلك الحيثية ليست كك ودخولها
في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما يشهد الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة
كيف وح يلزم دخول الوحدة في العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد
كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ ح يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الواحدات الثلثة
جزءا وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة وهكذا مع انا نتصور الثلثة
مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير كون العدد محض الوحدات ايضا
لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا يرجع الى دخول كل واحدة واحدة فيها
كما يلوح بالتأمل الصادق والفرق بين كل واحد واحد من الوحدات بدون الهيئة الوحدانية

فلا يخفى على احد وبما حققنا يظهر لك ان ما قال بعض المحققين في بيان ان الامور الغير المتناهية
مطلقا مترتبة بان مجموع الامور الغير المتناهية يتوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع
يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا لا يتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او
غير مشتمل عليه عند المصنف قال لان المجموع الاول يستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع
الثالث وهكذا لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا يتحقق كل واحد واحد
من احاد المجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة هذا الوجه الثاني
ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم علة ما واما عدم العلة المعينة
فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل عدم المعلول ليس يتوقف بالذات
الا على عدم العلة التامة فنفي بعض منه لا يترتب وجود او عدما الا على نفي شيء منها
احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف تصورات الجماهير من مقارنات الموقوف عليه
وادامة الا من المعلات عدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن
لعدم العلة التامة التي هي العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم
المعلول بل بما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة اقول العلة
التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها لا بمعنى المركب منها المتغاير
لها والا لزم ان تكون العلة التامة جزء لنفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة
ما يتوقف عليه لزم ان يكون هي جزء لتلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول موقوف
على العلة التامة موقوفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم العلة التامة ليس
الا عدما احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول
عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدم تمامها وظاهر ان الامر ليس كذلك
اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم جزء من العلل الناقصة قوله فعدم الاعداد لعاقل ان يقول تلك
العدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم

لعدم الاكثر استلزام صحة انتزاع العدم في الاقل الصحة انتزاعه من الاكثر فلا يكون تلك
العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات
كونها امور انتزاعية لا يمنع ذلك لان جملة المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان
التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية
بالفعل قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها برهان التطبيق لان متمايزة بعضها عن بعض في الخارج اما تلك العدمات
فمنشأ انتزاعها ليس كك ثم لا يخفى عليك ان البيان يجري في عدم المقدورات بل نقول كما ان الاكثر بالذات
لا اقل بالذات فكذا الاكثر بالعرض يستلزم الاقل بالعرض كما ان العدم الاقل بالذات يستلزم العدم الاكثر بالعرض
فالمراد بيان ان المراد ان لا يتحصر العدد فيجوز ان يعلم ان الله واكثر والامر الآخر غير العدد **قوله** فتبين بهذا انه تعين
ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والالة لا يتصف بهما فتأمل **قوله** ولان كون
العلم تحصيلا اه والاستدلال عليه كالتنبيه لانه من الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على
النظر لا التحصيل بالنظر **قوله** لما سبق اه والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك
لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد وحينئذ لو كان الحاصل عند العلم بهذا
عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول لما اشتهر ان النفس في
آن واحد لا يتوجه الى شيئين **قوله** فيلزم ان يكون الخ فان قلت يجوز ان يكون
ذلك الامر النفسي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين العالم
والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم
ان يكون الامر مطابقا له ذلك لكن يقال ان يقال فيه لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم
متصف بالمطابقة واللامطابقة والصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس نسبة
بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين وتحقق ركب ما ليس بموجود في الخارج فانه ليس موجودا
ليس بموجود في الخارج كهو الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية اذ ثبت
تغير ان الاشياء المدركة لنا بالحواس الظاهرة والباطنة موجودة في الخارج لا يتغير لنا بها كما يحكم به البداهة فذلك

انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه ١٢ منه

من التحقق ليس كما فيا وبهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فيما من فان
للمناقشة فيه مجالا **قوله** وذلك هو المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة او المطابقة او الا مطابقة
انما هي متحققة فيها وهذا يدل على ان مع رد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققنا
قوله ويجب ان يكون آه وانما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصورات الغير لان شمول العلم لها ظاهرا
بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات المطابقة والجازمة
وان كان ظاهرا لكن ذكره ليرتبط بمقابلها **قوله** فسر التصور اه التصور بالتفسير الاول كان مخصرا العموم
مخصوصة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين
ان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون لمنع قيل الا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل
العرضي على جميع التقادير **قوله** مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة **قوله** هو محتمل للوجهين
آه هو غير محتمل للوجهين الاخيرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه
حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملائمتهما للسابق جنسه ومقابلته الحكم
قوله وهو بهذا التفسير اه لا يخفى عليك ان بين النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم
ونظيره بحسب الصدق ايضا **قوله** احدها بانه عبارة من الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان
اربعة الاول جزء القضية اي وقوع النسبة اولا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية
من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالآخر او سلبه عنه والرابع التصديق على مذهب المفصل
قوله وفسر الحكم اه الحكم انما هو بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على المجاز
ثم لا يخفى ان الاذعان القبول بعض من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع **قوله**
وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم
بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى الخبرية القضية **قوله** لان انتساب اه لا يخفى ما فيه فافهم **قوله**
والعلم انفعال اه المذهب المشهور في العلم انه من مقولة الكيف [illegible] في موضعه ولعله اراد ان
العلم حاصل بالانفعال اعلم ان اشكال اشهر اورده الشيخ في الشفاء واجاب عنه حيث قال العلم

القائل ان يقول العلم هو المكتسب من صورة الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته انه يكون في
موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان
الجوهر معناه انه ماهية موجودة في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية
شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان
ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر
انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
انتهى لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصور الجوهرية ينافي حصر العرض في المقولات التسع لان المقولات اجناس
عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض الموجودة في الخارج واما ورد على الحصر من النقض
بالوضع النقطة فمدفوع لان النقطة ليست من الموجودات الخارجية فالنقطة [illegible] كما صرح
العلامة الحلي في التعليقات حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع [illegible] الخط المتناهي ثم اشكال آخر
وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على
شيء واحد ممتنع وقد اجاب عن الاشكال بعض المتأخرين بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر حاصل
في الذهن موجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم بالذهن موجود في الخارج حاصل كما ينطبق عليه المثال
الصادق ان القائم بالذهن شبح معلوم ومثال له والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين المذهبين [illegible]
تعلم انه قول بلا دليل ساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي امتناع ذلك بان يقال بانا لا نعني بالعلم الا
ما هو منشأ الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به حدس الصائب فتكون منشأ الانكشاف
هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن منشأ الانكشاف يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان تكون
تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تعلقت به الاشكال واجاب عنها بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن
يصير عرضا وكيفا بناء على ان ماهيته تتغير عن مرتبة الوجود ذاتية لها ولا يخفى عليك ان المذهب خارج
عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظروف واستحالة الوجود والعقل بعد قلب الماهية

من المشتبهات على ان القائل الظاهر بتحويل ما شئنا الجوهرية او بقائها على الاول يرجع قوله هذا الى

القول بحصول الشبح المثال على انا نقول ان الاشكال ما قال ان مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة

الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض ولا شك ان مرتبة المعروض

متقدمة على مرتبة العارض فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض

على العارض ليس شيئا منها اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر واما الغير منها فلان التقدم بالطبع

تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب والتقدم بحسب الرتبة مما يعتبر فيه ان يكون للمتقدم

متاخر او المتاخر متقدما قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به المحقق الطوسي في [illegible]

وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم بالماهية والعموم

انما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود وقد اجاب بعض المحققين عن كون العلم جوهرا وكيفا بان اطلاق العلم

على ما يعرض له الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وهذا ايضا كما تراه على ما هو الحق

بعيد عن التحقيق واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من ان يكون الكيف الذي هو

مقولة معناها هيئة اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء القسمة

واللاقسمة والنسبة والكيف الذي هو عرض عام اعم من المقولة لانه عرض حصل في الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل

الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة ولا يخفى عليك ان ذلك مبني على ان القوم يطلقون الكيف على

هذين المعنيين بل المشكل بالصور الجوهرية الحاصلة من الاشياء المخصوصة بمقدار مخصوص مثلا وانا اقول وبالله التوفيق والوصول

الى التحقيق الاشياء اذا حصلت في الاذهان تحصل لها صفة هي ليست حاصلة لها وقت وجودها في الاعيان ويحمل ذلك

عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية او علم ولا شك ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له لا الكلي

محمولا عليه على تقدير كونه في الخارج [illegible] الذاتيات لا تختلف باختلاف الوجود [illegible] مثلا الكاتب

للانسان فالعلم حقيقة هو الحاصل في الذهن وهو ليس من [illegible] له الكيف [illegible]

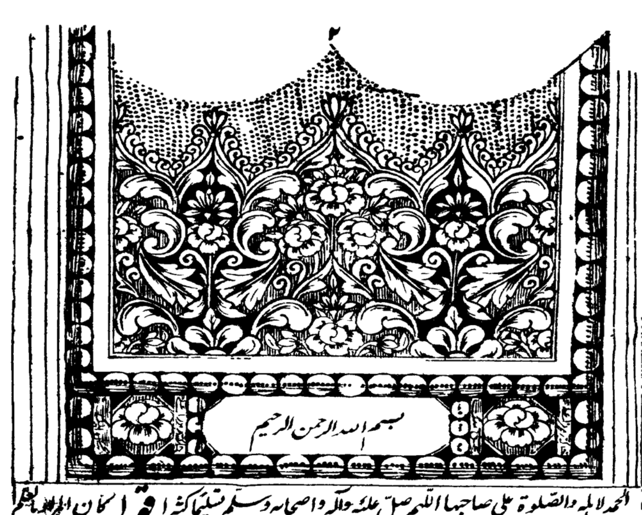
[illegible]

[illegible]

[illegible]

تمت التعليقات الزاهدية على الرسالة القطبية


الحمد للہ علی احسانہ
در مطبع کلانکوٹی طبع شد



الحمد لاہلہ والصلوة على صاحبها اللهم صل عليه وآله واصحابه وسلم تسليما كثيرا **قوله** كان الم العلم
المتجدد آه اعلم ان البعدية على قسمين بعدية زمانية وهى التى بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل سواء كان
بالذات كما فى اجزاء الزمان ++++++++++++++++ او بواسطة كما فى الزمانيات
وبعدية ذاتية وهى التى بها يمتنع وجود البعد بدون القبل سواء كان معه اولا كالمجردات وغيرها بالنسبة
الى البارى عز شانه والظاهر ان مراد المحشى من البعدية البعدية الذاتية فيكون حاصل قوله تحقق كل فرد منه
بعد تحقق مصداق العالم الذى هو الموصوف بالذات وهو منحصر فى العلم الحصولى لانه صفة منضمة فهو
فرع لتحقق الموصوف ومتاخر عنه بالذات واما اذا اريد بالبعدية البعدية الزمانية يكون الحاصل علم تحقيق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية اى تحقق مصداق الموصوف اولا ثم بعد زمان تحقق ذلك
الفرد وان هو الا العلم الحصولى الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شئ واما العلم الحضورى وان كان بعض
افراده يتحقق فيه البعدية كالعلم المتعلق بالصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كما فى علمنا بانفسنا
فان مصداق العلم والعالم فيه واحد ليس بينهما تغاير قطعا حتى يتحقق البعدية بينهما كما لا يخفى والدليل
على ارادة البعدية الذاتية قوله كان فان البعدية الزمانية ما من التجدد والحصول صفة فلو لم يرد
البعدية الذاتية لم يات بلفظ كان وقوله فى الحاشية المنهية حيث قال لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث
لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضو
مع صفة لقوله العلم التى وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما

كما ان توصيف النكرة للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى اللهم الا ان يقال لاصلاح البعدية الزمانية بانا
لم نرد بالعلم المتجدد والحادث فقط بل الحصولي الحادث فليس للتخصيص اذ ان التخصيص واحد وهو تخصيص العلم
بالمتجدد والمراد بالمساواة الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ة بخلاف ما
اذا اريد الحادث فقط ومرادهم من كون صفات المعارف للتوضيح انه يحدث من الصفة وضوح زائد
على ما كان للموصوف قبلها وان حصل من المجموع ولا شك في حصول هذا التوضيح فاندفع ما قيل
انه على هذا التقدير لا تحصيل الوضوح او يقال لتحصيل المساواة ان المراد من قوله لا يكفي فيه
مجرد الحضور الذي لو امكن فيه الحضور لا يكفي وما هو الا العلم الحصولي الحادث فتقديم لا يصدق
عليه انه لو امكن فيه الحضور لا يكفي لان الحضور عند المدرك يكفي والحضور عند الحاسة لا يتصور لسائر الآخر منها
وايضا يناسب البعدية الذاتية قوله الآتي وليس هو الا العلم الحصولي كيف لو كان مقيدا بالحادث لما
هذا القيد ايضا فان القيدين اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لا بد من اتيانهما الا ان يقال اللام للعهد الخارجي
فيكون اشارة الى الحادث وايضا يلائم البعدية الذاتية الدليل الذي اورده صاحب الرسالة بقوله اذ التصور
حصول صورة الشيء في العقل فان الحصول يعم القديم والحادث فلو لم يعم المدعى لم يتم التقريب الا ان يحمل
الحصول على الحدوث او يقال ان العقل جوهر مجرد متعلق بالبدن فلا يشمل الحصولي القديم ايضا يوافق البعدية
الذاتية قوله والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة لانه لو كان مقصوده اخراج الحصولي القديم
ايضا لصرح كما صرح اخراج الحضوري الا ان يقال انما اكتفى بالحضوري في الاخراج دون الحصولي القديم احالة
على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فان قلت اذا حمل كلام صاحب الرسالة على البعدية الذاتية
يكون مخالفا للجمهور لانهم خصصوا التصور والتصديق بالحادث قلت لا شناعة فيه فان اتباع الجمهور ليس
بواجب اذ الحق ان القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق اعترض عليه جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين
المتاخرين كمال الملة والدين بانه ان اراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد تعريفهما في الحصولي القديم ولا بد من
اخراجه حتى يصح التقسيم اقول حاصله انه ان اراد المحشي بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي القديم
تعريفهما فيه فلا بد في قوله وهو ليس العلم الحصولي من قيد يخرج الحصولي القديم حتى يصح به التقسيم
اذ التقسيم على هذا التقدير انما هو للحصولي الحادث لا المطلق فلا يرد ما قيل من انه لما لم يشتمل الحصولي
القديم فهو خارج عنه فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول ثم قوله لكن المحقق فان اريد
البعدية الذاتية فهو صح وان صار اعم لكنه مع شموله للحصولي القديم فساد القسمة باق بحاله فلا مخلص عن
التخصيص مرتين مرة لاخراج الحضوري ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولي اي القديم انتهى اقول لا نم ان فساد

القسمة باق اذ القسمة ح باعتبار التصور والتصديق دون البديهية والنظرية والتصور والتصديق كما يكونان في الحصولي
الحادث يكونان في الحصولي القديم ايضاً كما هو التحقيق فلا يلزم التخصيص مرتين نعم له حاجة عند الانقسام
الى البديهية والنظرية لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون القديم لكن على هذا لا باس بالتخصيص
مرتين اذ امتناعه انما هو بغير الضرورة لا مطلقاً وينبغي ان يعلم ان حمل البعدية على البعدية الزمانية ايضاً ترجح
وهو تطابق كلام المحشي في الحاشية على الحاشية الجلالية حيث قال بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما ترآه
يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان الكلام ههنا ك
في هذا التخصيص الا ان يقال انه بنى كلامه في الحاشية المذكورة على ما هو المشهور من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث
واما ههنا فبنى على ما هو التحقيق من ان القديم يكون ايضاً تصوراً وتصديقاً ثم ههنا كلام في العبارة وهو ان
المصنف عرف العلم والمتجدد صفة له والمحشي نكر العلم وجعل المتجدد بمعنى الجملة التي هي في حكم
النكرة صفة له فتفسير المحشي غير مطابق للمفسر اذ الموصوف والصفة في المتن معرفتان احدهما
موضحة للاخرى وفي تفسير المحشي نكرتان احدهما مخصصة للاخرى ولا بد ان يكون بين المفسر
والمفسر تطابق اجيب عنه بان اللام في العلم ليس للجنس والاستغراق لانه اذن يكون الصفة اخص
من الموصوف ولا العهد الخارجي ليكون اشارة الى الحصولي الحادث اذ لا بد فيه من ذكر المعهود صريحاً
او كناية وههنا ليس كذلك فيكون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة وتعريف الصفة انما هو للمحافظة
على التشاكل الصوري فيكون في المتن الصفة والموصوف ايضاً في المعنى نكرتان فتامل بقي البحث في
الموصوف والظاهر ان المراد منه العلم لم دون المعلوم من الصفات النفسانية على ان المراد
من المعلوم ان كان المعلوم بالعرض وهو المعلوم الخارجي فليس كل فرد من افراد الحصولي يتحقق
بعد تحقق المعلوم الخارجي لان علم الواجب تعالى على راي الشيخين وعلم العقول مع ان كل فرد منه
لا يتحقق بعد تحقق المعلوم الخارجي بل العلم مقدم عليه واما علم الممكنات الآخر فلان المعلوم الخارجي
ليس معلوماً له حقيقة والا لم يتحقق العلم بدونه مع انه ليس كذلك فتحقق كل فرد منه بعده معلوم
الانتفاء بالبديهية وان اريد المعلوم بالذات وهو الماهية من حيث هي هي فهي وان كانت
في بعض ملاحظات العقل مقدمة على الفرد لكن تحققها ليس مقدماً على تحققه بل تحققه عين
تحققها فكيف يصح القول بان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فان قلت ان للمعلوم
وجودين وجود اصلي وهو مرتبة العلم ووجود ظلي مقدم عليه قلت يابآه الكلام
كلام المحشي فيما بعد والعلم الحضوري وان كان بعض افراده آه اذ ليس +

اذ ليس في فرد من افراد الحضوري تغاير بين العلم والمعلوم من وجه حتى يثبت البعدية بينهما وان كانت ذاتية
قوله كالعلم المتعلق آه فان قيل ان العلم المتجدد بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية ايضا لان
كل فرد من افراده تحقق بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري فلا بد لاخراجه من تخصيص آخر حتى يتعين
الحصولي لمورد القسمة قلنا ان المراد بكون كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف فيه
ملزوما للتاخر وهذا لا يتحقق الا في الحصولي لان نحو الانكشاف فيه الحصول وهو صفة منضمة لا تتحقق بدون
تحقق المنضم اليه اي ما حصل فيه ولا تحقق في العلم المتعلق بالصورة العلمية فان نحو الانكشاف فيه الحضور
وليس ملزوما للتاخر لانه لو كان كذلك لزم ان يكون العلم في علمنا بانفسنا ايضا متاخرا عن تحقق العالم
وليس كذلك كما سيجيء فتبا عليه ان الحصول لا يستلزم البعدية الزمانية لتخلفها عن الحصولي القديم فعلى تقدير
ارادتها لا يتاتى هذا الجواب ويمكن الجواب عن اصل الاعضال على طبق مذهب المحشي القائل بالحالة الادراكية
بان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي المتجدد والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس علما كليا بل هو جزئيات
متعددة واما العلم المتعلق بمفهوم الصورة العلمية فهو حصولي لا حضوري فلا يرد ان العلم الحصولي هو الصورة
العلمية والعلم المتعلق بها عينها بناء على اتحاد العلم والمعلوم فاذا لم يكن العلم المتعلق بها كليا لا يكون
العلم الحصولي ايضا كليا والا لم يبق الاتحاد لانا لا نسلم ان العلم الحصولي هو الصورة العلمية ليرد ما اورده
بل هو عبارة عن الحالة الادراكية والصورة انما يكون منشأ للانكشاف بواسطة المخالطة بهذه الحالة كما
بين في موضعه وهذه الحالة منقسمة الى التصور والتصديق ولا ريب في انها حقيقة كلية من مقولة الكيف وتحته
انواع شتى متباينة ولا يرد الاعتراض بالعلم الحضوري المتعلق بالحالة الادراكية بان هذا العلم متحد معها
فاذا كانت كلية كان هذا العلم ايضا علما كليا لاتحاد العلم والمعلوم لان المراد من المعلوم في مسئلة الاتحاد
الصورة لا الحالة ولا يجاب عنه كما اجاب عمي قدوة المحققين المتاخرين بان المشهور ان العلم ينقسم الى
علم حضوري والصورة العلمية فبالنظر الى هذه الشهرة يعلم المتعلم ان هذا العلم الحضوري خارج عن المقسم
لانه لم يتعين الحصولي لمورد القسمة بعد بالدليل فلما لم يثبت هذا كيف يعلم بالنظر الى الشهرة ان هذا العلم
خارج عن المقسم **قوله** فيه اشارة آه لان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة والسالبة تصدق مع وجود
الموضوع وبدونه فيحتمل ان لا يوجد الحضور الذي هو الموضوع او يوجد ولكن لا يثبت له الكفاية التي هي
المحمول **قوله** كالمبصر آه لا يقال ان المثال غير مطابق للممثل له اذ المتبادر من الحضور في قوله الذي
لا يكفي مجرد الحضور حضور المدرك عند المدرك فالمراد منه ان يقول المحشي ان المدرك في العلم الحصولي آه
ان المدرك فيه قد يكون حاضرا عند المدرك كالمبصر مع انه حاضر عند الحاسة لا المدرك لانا نقول

ان المتبادر وان كان هذا لكن المراد ههنا مطلق الحضور لانه لو كان المراد الحضور عند المدرك فهو خلاف الواقع اذ الحضور عند المدرك كاف للانكشاف ولو اريد الحضور عند الحاسة لم يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب تعالى والمجردات لبراءتهما عن الحواس وفي المبصر يوجد الحضور بالنسبة الى الثاني وان لم يوجد بالنسبة الى الاول فالتمثيل مطابق للمتمثل له الذي هو مطلق الحضور والى هذا اشار في حاشيته بقوله ولا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة التي يدرك بها لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى المدرك او بالنسبة الى الحاسة ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه لا يخفى انتهى فقوله لا يخفى سؤال وقوله فالمراد آه جواب **قوله** فههنا ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا عمم الحضور يجب ان يعمم الغائب لانه مقابله فيلزم ان يكون علم الصورة الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية ايضاً بحصول الصورة مع انه ليس كذلك وتقرير الدفع انه لا يجب التعميم في الغائب لان التعميم في الحضور للضرورة كما عرفت ولا ضرورة في تعميم الغائب فالمراد من الغائب ما يكون غائباً عن المدرك سواء كان غائباً عن الحاسة او لا لكن بقي ههنا شيء وهو انه لا يحتاج الى العذر المذكور فان الذي يلزم تخصيص الغائب بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لا تعميمه **قوله** فالابصار علم حصولي آه حاصله انه اذا ثبت ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضراً لكن لا يكفي يكون العلم الحاصل بالمبصر علماً حصولياً فان في هذا العلم وان كان حضوراً عند الحاسة لكن لا يكفي لانه لو كفى كون الحاسة مدركة وهو خلاف ما تقرر في موضعه فبطل قول صاحب الاشراق بان حضور المبصر كاف قال بعض الافاضل انه يجوز ان يكون المبصر بسبب الآلات حاضراً عند النفس فيكون علم المبصر حضورياً لا حصولياً واعترض عليه بان الحضور ليس الا الحضور الخارجي فلو كان كافياً يزول العلم باستتاره مع انا نعلم قطعاً ان علمنا لا يتغير باستتار الحضور الخارجي لا يخفى عليك ان الحضور الخارجي وان كان يزول لكنه يجوز ان يحصل للمبصر وجود في عالم المثال كما هو مذهب صاحب الاشراق وبذلك لا يتغير العلم واستدل في حكمة الاشراق على وجود عالم المثال بانا ندرك الصورة الخيالية الكثيرة وهي ليست بمعدومة صرفة والا لما كانت معلومة وليست بموجودة في الاعيان والا لتراها كل احد وليست في الاذهان والحواس لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في العقول لكونها صوراً جسمانية لا عقلية فهي موجودة في عالم آخر متوسط بين التجرد التام والتعلق التام وهو الذي يسمى بعالم المثال فهو عالم شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانياً وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر عقلي لانه برزخ بين الشيئين وكلما هو برزخ بينهما لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان شبيه لكل منهما ما يناسب عالمه وما قال رئيس العلماء التحرير

بمن ان وجود البصر غير كاف في الابصار والا لكان مدركا قبل المقابلة مثلا بل من امر اخر وهو الحصول بهذا الوجه اما حصول شيء او اضافة الى البصر وعلى كل تقدير فالبصر نفسه ليس منشأ الانكشافات كما هو شان الحضوري فمندفع لانه يجوز ان يكون نفس البصر كافيا للانكشاف لكن بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس منشأ الانكشافات ولا داخلا فيه بل الغرية على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق **قوله** ينبغي ان يكون الخ حاصله ان مورد القسمة ينبغي ان يكون العلم الكاسب والمكتسب لان وجه ايراد القسمة في اوائل كتب المنطق لبيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا ببيان انقسامه بحيث ينتهي الى الكسبي واحتياج الكسبي بوقوع الخطأ فيه الى قانون عاصم عنه وهو المنطق وينقسم اليهما هو الكاسب والمكتسب ما هو الحصولي الحادث لا القديم والحضوري اذ من العلوم تحقق التقابل المصطلح بين البديهة والنظرية فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما مطلق المنافاة كما في الوجوب والامكان والامتناع قلت هذا قياس مع الفارق كيف وتحقق المنافاة بينهما وعدم كونهما وجوديا وعدم صلوح احدهما للاخر بالنظر الى نفس ذاته وعدم استلزام احدهما للاخر يقتضي عدم التقابل المصطلح بينهما وليس كذلك بل يمكن تحقق احدى الاقسام الاربعة المشهورة له وهي الايجاب والسلب والتضايف والتضاد والعدم والملكة واذ لا يتصور ههنا تقابل بالايجاب والسلب لانهما لا يرتفعان والبديهة والنظرية ليستا على هذه المثابة كيف وهما يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا وكذا التضايف لان تعقل احدهما لا يستلزم تعقل الاخر فيكون بينهما تقابل التضاد وهو اذا فسر البديهة بما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة من الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات او تقابل العدم والملكة اذا فسرت بما لا يحصل بالنظر لكن يكون من شانه ان يحصل بالنظر ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الاخر ومن شروط الثاني من جانب الوجود فقط والحضوري والقديم لا يتصفان بالنظرية اذ الحصول بالنظر يقتضي الحدوث لانه يترتب على الفكر الذي هو حركة اختيارية ومستوجب الحصول والارتسام والاول ينافي القدم والثاني الحضور فلا يتصفان بالبديهة لان اتصافهما بها يستلزم اتصافهما بالنظرية وفيه ان اتصاف العدم بالملكة اعم من ان يكون بالجنس او الشخص او النوع فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم الذي لا ريب في اتصافه بالنظرية جنسا للحضوري والقديم ويكونان بحسبه صالحين للنظرية اجاب عنه بعض الاعاظم ادام الله ظله بان صلوح الجنس او النوع للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف في ضمن شخص آخر الا ترى ان الحجر لا يتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجسم الذي هو جنسه بالحركة في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف

بالسكون وان امكن اتصاف الجوهر الموجود في ضمن جسم بل الذي لابد في هذا التقابل استعداد اتصاف ماهو الموصوف بالعدم بالملكة سواء كان هذا الاستعداد الذي له بالذات او لنوعه بالذات لانه تحقق فيه النوع او لجنسه بالذات ونه بالعرض لتحقق الجنس فيه وهو القديم لايصلح للاتصاف بالنظرية ايضا الا من جهة استعداد لنوعه ولاجنسه التسرفيه ان التوصيف على النظر من الاعراض الاولية للحادث من العلم فلا يتصف بنوعه او جنسه بالاتصاف به بان يكون اتصافه بعينه اتصافهما فانهما ليس فيهما نوع واستعداد بالذات فانحسم الشك انتهى وهكذا نقول في الحضوري لان التوقف من الاعراض الاولية للحادث الحصولي **قوله** وما هو الا العلم الحصولي المراد منه اما الحصولي الحادث بان يحمل اللام على العهد الخارجي وهذا على تقدير ارادة البعدية الزمانية واما الحصولي المط على تقدير البعدية الذاتية فيكون التقريب بحسب استلزام الخاص للعام اذ الدليل يستدعي التخصيص بالحصولي الحادث وهو يستلزم الحصولي المط ولا باس في ان يثبت امر زائد على المدعى الخ **قوله** واعلم آه في الحاشية المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف واطلاق العلم الحصولي على هذين المعنيين كما اطلاق العلم المط على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى فانتفى المذكور اولا في الشرح الصورة الحاصلة وهي ليست بمعنى مصدري قلنا ان المراد من الاول بحسب الرتبة المحقق وبالثاني ما هو خلافه فالحاصل ان الصورة الحاصلة هي الاثر المترتب على حصول الصورة فيتحقق بعده اذ المشتق يترتب على المصدر ويتحقق بعده فلا يتوهم ما توهم من ان هذه الحاشية حاشية على حاشية ابتدائية كتب الكاتب في هذا الموضع لاتحاد المآل ووقعت سهوا من قلم الناسخ **قوله** فيها والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فان قلت لم لا يكون الحصول منشأ الانكشاف قلت ان الحصول امر انتزاعي ونعلم بالضرورة ان الصورة اذا حصلت ينكشف ذو الصورة ولا يتوقف الانكشاف على انتزاعنا مفهوم الحصول **قوله** فيها واطلاق العلم الحصولي آه حاصله ان العلم الحصولي لما كان فردا للعلم المط فهو ايضا يطلق على معنيين كالعلم المط عليهما **قوله** ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني آه وهو فرد من مطلق الوجود الذي هو نوع لافراده سواء كانت اولية او ثانوية لايكون الاحصصا حاصلة من الاضافات والتقييدات متحدة الحقائق كما تقرر في موضعه فلو كان التصور والتصديق فردين للحصول لزم ان يكون بينهما اتحاد بحسب الحقيقة مع انهما مختلفان بالحقيقة بالذات فالمحشي في حاشيته على شرح المواقف لاثبات حصصية الافراد للوجود بالمعنى المصدري ان الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني المصدرية لاتخصص الا بالاضافات والتقييدات مخصصية لانكون الامفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوما تهاكيف ولو كانت

مفهوما تها عارضة لحقائقها الكائنة محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود
موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى حاصل الشق الثاني ظ
وحاصل الشق الاول كما قرره رئيس العلماء المحققين ان مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة يكون
مفهوم الوجود الخارجي عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تكون موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم
صدق المشتق مع ان الوجود المصدري سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان يكون مفهوم
الوجود الخارجي عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة موجودة في الخارج كيف والحقيقة المصدرية يتفحص عن
ان يكون موجودة فيه واعترض عليه بان ما يكون الوجود المصدري مما من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك
الحقائق شيئا فقضى حيز المنع اقول ليس المحقق غافلا عن هذا الاعتراض كما يفهم من كلامه الا احق لذلك الكلام
وهو ان المدعى بديهي وهذا البيان تنبيه والا فلا يخفى ما فيه فقوله لا يخفى ما فيه اشارة الى الاعتراض المذكور
وان للحصة عندهم معنيين الاول الكلي مع التقييد بان يكون التقييد داخلا في الملحوظ والقيد خارجا عنه وهذا
هو المتعارف والثاني هو المعنى للشخص ان يكون التقييد في اللحاظ فقط دون الملحوظ انتهى انما يكون نوعا بالنسبة
الى حصصه بالمعنى الثاني فيجوز ان يكون التصور عبارة عن حصول الصورة بان يكون التقييد داخلا في الملاحظة
وكذا الحال في التصديق فلم يلزم الاتحاد بينهما اقول هذا الكلام وان كان دافعا لكلام المحشي لكنه ليس بمفيد للقائل
يكون حصول الصورة مقسما لانه يلزم ح ان يكون التصور والتصديق فردين اعتباريين لمطلق العلم اذ الحصة بهذا
المعنى فرد اعتباري لان التقييد الذي هو نسبة معتبرة فيها والنسبة من الامور الاعتبارية واعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل مع ان التصور والتصديق فردان حقيقيان لمطلق العلم قوله في الحاشية لا يخفى على المتأمل
ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف والاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد
خارجا سواء كان المقيد بقيد الجزئية كوجود زيد او لا كالوجود الخارجي والذهني فبين الوجود الخارجي
والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين
لوازم لا تحقق مع الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم لانا نقول تلك اللوازم
مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي انتهى قال جدي محشي استاذ استاذي
كمال الملة والدين لقائل ان يقول ان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة عن الواجب تعالى كما زعم
المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد هذه اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهيات
بنفسها كما نقل قبيل وهو انه لا يصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنضم مع الماهية
ذهنا وخارجا وذلك انما يبطل على تقدير الاشتراك المعنوي بين الموجودات كما تقرر في مدارك الحكماء بل

جمهور المتكلمين ايضا يساعدونهم في الاشتراك المعنوي وبالجملة الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب القائلين باشتراك الوجود معنى فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم لنفس الماهية وذا فيما نحن فيه ممنوع بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود ذهنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة الى اختلاف في عوارض المشخصات انتهى واعترض على الجواب الاصوب بان الوجود الذهني والخارجي ليسا بصنفين للمطلق بل هما حصتان له والمطلق نوع لهما كما اعترف انتهى اقول الا ان يقال ان الكلام المحقق مبني على انه لم يقم دليل تام على حصصية الوجود الخارجي والذهني للمطلق فلم لا يجوز ان يكونا صنفين ويكون تلك اللوازم كلوازم الصنف ويمكن ان يقال ان المحشي اراد بماهية الموجودية الواجب وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو باختلاف الملزومات ولو بالاعتبار [illegible] فعلى هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير باعتبار الجهات فيه فاوجه ما ذكر المحشي من هذا [illegible] انا اقول انما هو [illegible] لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما تشهد به الضرورة لا لان الجواب لا يتاتى به قيل اراد المحشي بماهية الموجودية الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى واعترض عليه بانا اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي المنضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاما ان يكون هذا الوجود منضما مع الشيء في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فتامل **قوله** فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة يعني ان تخصيص العلم بالحادث ثم بالحصولي تخصيص مرتين من غير ضرورة فلان لفظ المتجدد شامل لكلا الامرين فلا يتوهم ان الضرورة موجودة اذ تقسيم العلم الى التصور والتصديق مقتض للتخصيص بالحصولي والتقسيم الى البديهي والنظري مقتض للتخصيص بالحادث **قوله** فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم لانه اذا كان علم الواجب تعالى بالممكنات علما حضوريا وفيه يكون العلم عين المعلوم يلزم ان يكون للواجب عز شانه علم قبل وجود المعلوم لان انتفاء احد العينين يوجب انتفاء العين الآخر مع ان علمه تعالى علم فعلي ليس متوقفا على وجود المعلوم في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه من جانب الماضي

كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدم الزمان وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب عن زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجودة في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا انتهى **قوله** فيها هذه الاستحالة واردة اي استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان الاخيرتان فترد ان على كل تقدير كما ستعرف **قوله** فيها واردة على تقدير حدوث الزمان لان الاشياء عندهم كانت اولا معدومة محضة ثم اوجدها الله تعالى فقبل الايجاد يكون عالما بها البتة لان هذا النظام البديع ينادي باعلى نداء لمن سوجده علمه اولا ثم اوجده ثانيا واذا كان العلم عين المعلوم يلزم عند انعدام المعلوم انعدام العلم البتة وهو محال **قوله** فيها غير واردة قيل ان الاشكال غير ساقط على هذا الرأي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم ان يتقدم العلم في مرتبة متقدمة على حصول الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون علمه تعالى انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا بالارادة والعناية لاقتضائهما سبقة العلم واي استحالة اشنع من هذه الاستحالات انتهى الا ان يقال ان مراد المحشي ع من القبلية القبلية في الخارج لا القبلية في اعتبار العقل ولا يلزم على القول بقدم العالم تخلف العلم عنه تعالى في الخارج كما يلزم على القول بحدوثه فالتخلف باعتبار العقل لا يضره **قوله** استكماله بالغير آه لان علمه لما كان عين المعلوم كم الهيات الممكنات المغايرة له تعالى فاحتاج في علمه الذي هو من جملة الكمالات الى الغير اي الممكنات واحتياج الواجب الى الغير محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه ايضا لان العلم اذا كان نفس وجود المعلوم وهو متغاير للواجب فالعلم الذي هو صفته ايضا يكون مغايرا له فكيف يكون عينه بل زائد عليه مع انه قد تقرر في موضعه ان صفات الواجب عز اسمه عينه **قوله** والتحقيق آه هذا التمهيد للجواب **قوله** فهو امر اضافي انتزاعي آه لا يصح للعينية لا بالعالم ولا بالمعلوم **قوله** فهو نفس المعنى الثالث آه لان كلما يكون حاضرا عند المدرك الممكن اعم من ان يكون صورة او غيرها فهو المنشأ للانكشاف بخلاف علم الباري عز شانه فانه وان كان المعنى الثاني منه ايضا عينه للمعنى الثالث في بعض المواضع كما في علمه بذاته لكنه ليس عينا في علمه بالممكنات اذ في هذه الصورة المنشأ للانكشاف ذاته والحاضر عنده الممكنات فلا يكون العلم بالمعنى الثاني عينا للعلم بالمعنى الثالث في الواجب مطلقا **قوله** والثالث آه بخلاف المعنى الثاني فانه قد يكون في العلم الحضوري غير المعلوم كما في علمه تعالى بغيره في الحاشية الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي لان الاول اتحاد محض والثاني اتحاد مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى انتهى والحاصل ما سيجيء ان في العلم الحضوري وان كان يتحقق في الظاهر ايضا تغاير بين العلم والمعلوم من جهة الحيثية ولكن هذا التغاير انما هو بعد

تحققهما وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في المصداق ومصداقهما في الحضوري واحد ليس التغاير بينهما بوجه من الوجوه بخلاف العلم الحصولي فانه من حيث القيام علم ومن حيث هو هو معلوم **قوله** عين المعلوم قال في الحاشية ولا يجوز تفسير العلم الحضوري بعين الوجود المتشخص المعلوم لان العلم الحضوري ليس عين وجود المتشخص المعلوم بل عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود المتشخص المعلوم انتهى حاصله ان العلم الحضوري ليس عين وجود المتشخص المعلوم لان العلم عبارة عن حضور الصورة عند المدرك فهو لا يكون الا عين الصورة التي للمتشخص المعلوم القائمة به يعني قيامها في الذهن ليس مغاير القيامه فيه لا يقال فما وجه تسمية الصورة المذكورة الحاصلة في الذهن بالصورة الخارجية لانا نقول ان لها من حيث القيام وجودا يتحد وجود الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهذا اعتراض قوي اورده ابونا واستاذنا جامع العلوم في حاشيته على الحاشية الجلالية ان شئت فارجع اليها **قوله** وقد تحقق آه هذا جواب حاصله ان ما هو عين الواجب هو المعنى الثاني وما هو عين المعلوم هو المعنى الثالث فلا يلزم من اتحاد العلم الذي هو عين المعلوم اتحاد العلم من الواجب مط ولا استكماله في صفته بالغير اذ صفة الواجب العلم بالمعنى الثاني لا الثالث ولا زيادة صفة العلم عليه لان العلم الذي هو عينه وصفته هو المعنى الثاني لا المعنى الثالث **قوله** وهو مبدء آه دفع استبعادين الاول ان الواجب واحد فكيف يكون منشأ للكثير والثاني انه كيف يكون الاشياء معلومة له تعالى حين كون الاشياء معدومة لاستحالة وجود العلم بدون المعلوم والدفع ان الواجب تعالى كالصورة العلمية آه ويرد عليه انه كيف يكون ذات الواجب تعالى منشأ للانكشاف الاشياء الممكنات ومع انه مباين لها والقياس على الصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء قياس مع الفارق لان الصورة وان كانت غير الاشياء الا انها منتزعة عنها بخلاف الواجب تعالى لا يقال يجوز ان يكون بينه وبينها خصوصيات بسببها يكون مبدء الانكشاف الاشياء لانا نقول ما لم يتميز الخصوصيات لم يحصل التمايز والانكشاف لان الخصوصيات ليست واسطة الا في انكشاف الاشياء على سبيل التفصيل والتمايز فمتى لم يكن بهذا المعلوم خصوصية غير الخصوصية الاخرى للمعلوم الآخر لم يكن الخصوصيات واسطة في الانكشاف الاشياء مع ان الخصوصيات ليست ممتازة كما لا يخفى قم في الحاشية وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصورة التفصيلية وليس معنى الاجمال آه ما يقع في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقع في غير ذلك من عدم تميز الشيء عند العقل من جميع ما يغايره بل معناه آه ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فانه اذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى فلا يرد نحو هذا المقام انه يلزم على ما ذكر

تركيب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علواً كبيراً انتهى وانما سمى هذا العلم الذى
هو عين الواجب تعالى علماً حقيقياً لانه العلم حقيقة وبه ينكشف المعلوم واجمالياً لانه حصل من امر واحد وهو ذات
البارى تعالى وخلافاً للصور التفصيلية لانه اذا كان الواجب خلافاً للصور التفصيلية كان علمه الذى
هو عينه ايضاً خلافاً لها **قوله** فيها وليس معنى الاجمال آه هذا دفع ما يقال ان الاجمال لا يتصور لان الاجمال عندهم
يطلق على معنيين الاول عدم تميز الشئ عن جميع ما عداه وهو نقصان فكيف يتصور فى الواجب تعالى
والثانى الصورة الواحدة المنحلة الى صور متعددة وهو ايضاً لا يتصور فى الواجب تعالى لان العلم الاجمالى
عينه وهو تعالى واحد بسيط لا تكثر فيه لينحل الى صور متعددة فيكون العلم الذى هو عينه ايضاً لا ينحل الى صور
متعددة والدفع ان للاجمال معنى ثالثاً وهو الذى اشار اليه بقوله بل معناه آه وهو المراد بالاجمال
فى هذا المقام **قوله** فيها والى هذا اى الى العلم الاجمالى اشار الفارابى كما ستيضح من وجه عدم الورود
وان لم يكن مذهبه العلم الاجمالى **قوله** فيها فلا يرد آه ووجه الورود انه يفهم من قول الفارابى فهو الكل
فى حد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته تركب الواجب واتحاده بالممكنات ويفهم من قوله علمه بالكل
بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان علمه الذى هو الكمال لانه يحتاج فى علمه الى الممكنات
ولو لم يكن محتاجاً اليها لما كان بعد ذاته بل كان معه ووجه عدم الورود ان المراد بقوله فهو الكل فى
حد ذاته العلم بالكل فان نفس ذاته منشاء الانكشاف لا ان تركيبه منه والمراد من قوله يتحد الكل بالنسبة
الى ذاته ان الكل متساوى الاقدام فى الحضور لا انه متحد معه فى الحقيقة والمراد من قوله علمه بالكل بعد ذاته العلم
التفصيلى فالحاصل ان علمه التفصيلى للممكنات بعد ذاته التى هى العلم الاجمالى وكذا الكثرة علمه التفصيلى كثرة بعد
ذاته التى هى العلم الاجمالى قال بعض الاعاظم ان حمل كلام الفارابى على هذا الوجه بعيد غاية البعد لان مذهبه
معلوم وهو انه ذهب الى العلم الارتسامى فعلمه بالممكنات هى الصورة القائمة بذاته تعالى فالصواب
فى تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للسيد فادور وعليه بلزوم التكثر فى ذاته تعالى
فلدفع هذا الوهم قال هذا الكلام والحاصل ان العلم لكونه صوراً منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامية
بعد الموصوف والكثرة التى فى تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر فى ذاته وهو الكل يعنى
ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهى نسبة المعلومية فلا يوجب تكثرها تكثراً فى الذات فانها ليست
معلومة من جهة التكثر بل ان اخذت جملة فهو واحدة بهذه الجهة وان اخذت على حدة ففيها ترتيب
على صدور الصور بواسطة بعضها لبعض انتهى قال فى الحاشية الاخرى اعلم ان العلم التفصيلى للواجب تعالى
عين ما اوجده فى الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية

وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه في الشريعة بكتاب المحو والاثبات وهي القوة الجسمانية اللتي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النقوش المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها ساير الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده انتهى المرتبة الاولى للعلم التفصيلي القلم لانه اول المخلوقات ولهذا المرتبة تفصيل ما بالنسبة الى العلم الاجمالي واجمال بالنسبة الى المراتب الباقية وهكذا في الثلثة الاخر وانما سمي القوة الجسمانية كتاب المحو والاثبات لانها يمحو عنها صورة ويثبت مرة اخرى **قوله** وتمام القول فيه يقتضي بسطاً آه ولا باس بنا لو بسطنا بعض البسط لتشحيذ الذهن الناظرين فنقول ذهب بعض من السفهاء الى ان الباري تعالى ليس عالماً بنفسه لان العلم نسبة بين العالم والمعلوم ولا بد للنسبة من تغاير المنتسبين فلا يتصور بين الشي ونفسه واذا لم يكن عالماً بنفسه لم يكن عالماً لغيره لان من جهل نفسه جهل لغيره قطعاً وسفاهته ظاهرة اذ تغاير المنتسبين بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وذهب البعض الى ان علم الواجب عينه وقد مر ماله وما عليه وذهب الشيخان ابو النصر الفارابي وابو علي سينا الى ارتسام صور الممكنات فيه وهو ايضاً بط لان معلومات البد تعالى غير متناهية فالصورة المنتزعة عنها ايضاً يكون غير متناهية والترتيب موجود فيها ان العلم المتعلق بالحادث اليومي مقدم على العلم المتعلق بالحادث في الغد وهكذا فحصل في ذاته امور غير متناهية مترتبة مجمعة فيجري فيها براهين ابطال التسلسل وتجويز ان يكون في الباري تعالى بعض الصور دون البعض تجويز الجهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً وذهب الاشاعرة الى كون علمه صفة بسيطة قائمة بالنفس ذات اضافة وتعلق وهو ايضاً بط لان الصفة اذا كانت قائمة بذاته تعالى يكون محتاجاً اليها ولا بد للاحتياج من علة ولا يكون غير ذاته تعالى والا يلزم استكماله بالغير بل يكون ذاته تعالى علة ففي مرتبة الايجاد وكذا في مرتبة التقدم يلزم الجهل وذهب الامام الى انه اضافة والعقل ينقبض عنه وذهب افلاطون الى ان العلم بحضور الممكنات باجمعها من الجواهر والاعراض قبل وجوداتها العينية ويسمى بالمثل الافلاطونية وذهب طائفة من المشائين الى كون علمه بنفس حضور الممكنات عند حضوراً بحسب الوجود الدهري وظن الشيخ شهاب الدين المقتول بنفس حضور الاشياء حضوراً اشراقياً وهذه الثلثة ايضاً فاسد لانه يلزم على هذا المذاهب الاستكمال بالامر المنفصل عن ذاته تعالى عن ذلك مع ان الاشياء منها جواهر ومنها اعراض فكيف يصح قيامها بنفسها وذهب المعتزلة من المتكلمين الى ان علم الباري تعالى بثبوت الممكنات المعدومات قبل وجوداتها العينية ثبوتاً عينياً وهو بط ايضاً كما هو مشروح في موضعه وقد قيل ان الاشياء كلها ثابتة عنده تعالى ثبوتاً علمياً بلا تحقق واقع

فی الخارج والذهن کالسراب کما نقل السید الباقر فی اربعینه وفیه ان تحقق الشی وحضوره عند العالم بلا وجود
فی نفس الامر ذهنا وخارجا غیر معقول والتشبیه بالسراب فاسد لان الصورة السرابیة موجودة فی الحس المشترک
وان لم یکن منشاءها صحیحا وزعم فرفوریوس باتحاد العاقل والمعقول وهو افحش من جمیع المذاهب لظهور بطلان
اتحاد الواجب مع الممکنات علی ان العاقل اذا اتحد مع المعقول فاما بقی کما کان فمحال العلم والجهل سواء
واما بطل عنه شی فالباطل اما صفته فیکون استحالة لا اتحادا او ذاته فیلزم عدم العاقل عند التعقل واما کمل
ذاته کما لا نوعیا فیکون العاقل جنسا والمعقول فصلا والمجموع نوعا مرکبا منهما او صفة فیکون تکونا لا اتحادا
ثم انه ینبغی ان یعلم ان علم الباری تعالی باللاتقفیات لا یتصور سبیله علی جمیع المذاهب لان الواجب ان کان
عالما بکلها فهو من المستحیلات کیف وعلمه حاک عن الواقع فوجودها فی علمه بالفعل منها یقتضی التحدید والتناهی
وهو ینافی اللاتقفیة وان کان عالما ببعضها دون بعض یلزم الجهل وان توهم هذا الجهل لیس بمحذور انما هو
الجهل ماهو من جانب العالم وهذا الجهل من جانب المعلوم لان اللاتقفیات من حیث انها جملة لا یصح ان یتعلق
العلم بها بالفعل فعدم علمه لیس بنقصان فی العلم بل هو یرجع الی المعلوم تدفع بان المعلومات ممکنات والممکن
بما هو ممکن لا بد له تعالی ان یعلمه فسبیل العلم به اما بان یتعلق العلم به بالفعل او علی سبیل التجدد والثانی باطل لان
فی علم الواجب لا تدریج ولا یلزم الجهل والاول ینافی اللاتقفی فزعمی قدوة المحققین قدس سره ان فی هذا المقام
اشکالا قویا لا یحل بالتامل الا انظار بل العقل عاجز عنه وهو ان الواجب تعالی یعلم الموجود والمعدوم ویعلم الممتنعات
ایضا ولذا تحیر بعدم شرکته لسایر الممتنعات فلو لم یلتفت الیه لم یحکم علیه بل لا یعلمه اصلا والالتفات الی ذات الشی
لا یتصور الا بعد وجود الذات ولا وجود لذوات المستحیلات ولیس یختص هذا الاشکال بعلم الواجب بل یجری
فی علم الممکن بالمستحیلات بالذات ایضا والذی قیل فی التفصی عنه ان وجود الصورة وان کانت عرضیة یکفی الحکم
الالتفات الی ذات الصورة بالذات فهو سفسطة لان الضرورة قاضیة بان ثبوت شی لذات شی یستدعی
ثبوت ذات اثبت له انتهی **قوله** قال الشیخ آه قد زعمی قدوة المحققین المتاخرین ان المقصود اثبات ان علم المجرد
بنفسها علم حضوری وعلم النفس بذاتها علم حضوری فی الکلام الذی نقل من الشیخ ولا استشهاد للمقصودین الذی نقل
ثانیا للمقصود الثانی ثم فسر الکلام الاول بما حاصله ان الاشیاء لما ان یکون وجودها للتکمیل نفسها تحصیل
العلوم او وجودها لتکمیل غیرها بان یکون من سلة فی العلوم للغیر فالمجردات والنفس لما کان وجودها لتکمیل
نفسها تدرکان ذواتهما والا لزم خلاف ما خلقتا لاجله وقد اعترض علیه البعض بان الکلام الاول بناء علی
هذا التفسیر لا یدل الا علی مطلق العلم سواء کان حضوریا او حصولیا اقول یجوز ان یکون مراد المحقق من کلام
الشیخ وجودها لتکمیل نفسها بان یحصل کمال العلم لها بدون دخل الغیر ای الصورة التی یکون

في الحصولي فاندفع الاعتراض فان قلت ان هذا الكلام من المحقق يخالف كلام المحشي في منهية وعبارتها
هذه ما قاله اولا يدل على ثبوت علم المجرد اي بانفسها من غير ان تعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قاله ثانياً
يدل على ان علمها بانفسها حضوري انتهى قلت ليس غرض المحقق انطباق كلامه على المنهية بل غرضه ان
العبارة المنقولة من الشيخ تحتمل لما بينا ايضاً وسقط ايضاً. ما قاله هذا البعض ثانيا ان الكلام الثاني يدل على
كون علم المجردات بانفسها علما حضوريا كما صرح به المحشي في المنهية المذكورة اذ هذا الكلام جار ايضاً كما انه جار في
علم النفس بذاتها فقول المحقق ان الكلام الذي نقل ثانيا استشهاد للمقصود الثاني ليس في موضعه
ووجه السقوط بين لان كلام المحقق مبني على عبارة الشيخ مع قطع النظر عن منهية المحشي كما عرفت وايضا مدلول
العبارة الثانية المنقولة منه ان علم النفس بذاتها علم حضوري لا كون علم المجردات بانفسها حضوريا فان
قلت ان من الاشياء ما ليس وجودها لتكميل غيرها فحصر الشيخ بينهما باطل قلت غرضه حصر الاشياء التي لها مدخلية
في الادراك لا حصر مطلق الاشياء وما قيل ان الكلام الاول من الشيخ وان لم يدل صراحة على كون علم المجردات
بنفسها علماً حضوريا لكن يستلزمه لان العلم ليس الا الحضور عند الذات المجردة ففي علم المجردات بانفسها
ذواتها حاضرة عند انفسها فصار حضوريا ففاسد لان العلم بالمعنى المذكور شامل لكلا قسمي العلم فان الحضور
اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بدونها **قوله** فلذلك اي لكون العقول مفارقات وكون وجودها
لها فان اعتبار الحكم على المشتق يدل على اخذ مأخذه فيه وهكذا قوله والنفس وجودها فلذلك يشعر بذاتها +
قوله وهي الضمير راجع الى العين وهي من المؤنثات السماعية فالمراد من العين القوة الباصرة مجازاً لا الجرم
المخصوص فيه ان المراد بوجودها لها قيامها بنفسها ولغيرها قيامها بغيرها وقوله كالعين مثال للنفي وضمير هي يرجع
الى الآلات فالحاصل ان الآلات الجسمانية التي توجد في اجساد الحيوان وجودها لغيرها وهو الاجساد لا لذواتها
كالعين فان وجودها لا لذواتها والآلات الجسمانية القوة الباصرة مثلا يستلزم ان يكون العين قائمة بالباصرة
كما توهم مع ظهور ما ذكرنا فتامل **قوله** الا بسبب وجودي لي آه اي بسبب وجود الاثر الذي يتحد مع ذي الاثر **قوله**
الى ان يوجد اثر اخر في سوى ذاتي حاصله انه انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني فيكون وجودي
لي بواسطة الاثر الذي يتحد مع ذي الاثر فاذا كان وجودي لي بالواسطة يكفي للادراك فلم لا يكف
وجودي لي بالاصالة بل هو احرى لكونه اقوى منشأ للانكشاف فلا احتياج الى اثر اخر في سوى
ذاتي فالقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد غاية البعد **قوله** حاصله آه اعلم ان
غرض المحشي من نقل عبارة الشيخ اولا اثبات علم المجردات ذاتها بالنفس مطلقا اعم من ان يكون حصوليا او حضوريا
ومن نقل عبارته ثانيا اثبات علمها حضوريا كما يفهم من الحاشية المنهية المذكورة فالمراد بمنقول الشيخ

وجودها لها على حسب غرض المحشي ان الاشياء اما ان يكون وجودها لاستكمال انفسها بتحصيل العلوم اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها او بغيرها اي يكون وجودها لان يحصل به العلم للغير كالمفارقات وجودها لها فلذلك اي لكون المفارقات وجودها لاستكمال انفسها اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها ندرك فيفهم من هذا ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها فالمجردات لما كان وجودها لانفسها بلا واسطة الصورة يكون تعقلها انفسها بذواتها لا بالواسطة اذ التعقل عبارة عن الحضور والوجود فتعقلها بالمعنى المصدري هو عين وجودها لها ويكون تعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها المجردة لان الحاضر هو الذات لا صورتها وكذا العلم بمعنى ما به الانكشاف علينا وانما لم يتعرض له لانه متحد مع الحاضر عند المدرك في الممكنات كما مر فما هو حاله فهو حال العلم بمعنى ما به الانكشاف فقوله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة حاصل الكلام الاول المنقول من الشيخ وقوله فالمجردات آه حاصل الكلام الثاني واما على تفسير المحقق بكلام الشيخ فانطباق الحاصل على الكلامين ظ لان المفهوم منهما ومن الحاصل انه حضوري **قوله** ومما ينبغي ان يعلم آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه تمهد في الحواشي سابقا ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة وهذا الكلام يدل على ان الحاضر عند المدرك الذي هو المعقول عين الذات المجردة التي هي العاقل مع ان التغاير الاعتباري من جهة الحيثية موجود واذ العاقل هو الهوية المجردة التي يحضر عندها هوية مجردة واخرى المعقول هو الهوية الحاضرة عند المجرد وحاصل الدفع انه ليس التغاير في المصداق لا حقيقة ولا اعتبارا فان هذه الحيثية ليست حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي التي تتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة في المعنون بان يكون داخلا في قوامه وحقيقته يوجب التغاير بالذات وان كانت في العنوان دون المعنون فتغايرا بالاعتبار لان مصداق العالم هو ذاته مع قطع النظر عن الحيثية سواء كانت معتبرة في العنوان او المعنون وهي نفسه حاضرة عنده فهو المعقول لانه الحاضر عند المدرك فيلزم ان يكون ما هو العاقل هو بعينه المعقول من غير تغاير اصلا في المصداق والحيثية المذكورة انما هي بعد تحقق المصداق ولا كلام لنا فيه نعم حيثية تعليلية فان العاقلية من حيث التجرد والمعقولية من حيث انها حاضرة عند المجرد لكنها لا يوجب التكثر **قوله** اي في علم المجردات وعلم النفس بانفسها لا الحصول مطلقا فان في علم النفس بصفاتها اين الاتحاد مع انه حضوري **قوله** ومن ذهب الذاهب المحقق الطوسي وتبعه المحقق الدواني **قوله** فقد اخطأ لان الحيثية بعد تحقق المصداق ولا كلام فيه **قوله** كيف هذه علاوة

لنفي التغاير الذاتي فقط لا لنفي التغاير مطلقا يتوجه ما قيل ان كلام المحشي منتقض بعلم العلم الحصولي لانه هو ايضا
من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي وان القائل بالحيثية انما يقول في
التعبير والعنوان فقط دون المعبر عنه والمعنون وهو لا يستوجب ان يكون المبحث عنه امرا اعتباريا حتى
يكون العلم بها حصوليا لا حضوريا اذ مقصد المحشي من هذا الكلام نفي التغاير الذاتي فقط فالحاصل ان الذات
الماخوذة مع الحيثية التي تعتبر في العنوان يكون علما حصوليا فاندفع الشك الثاني وكذا الاول لان الحيثية
المعتبرة في العلم الحصولي انما هي في العنوان لا في المعنون حتى يكون العلم المتعلق به علما حصوليا **قوله** امرا اعتباريا
آه لان اعتبارية الحيثية التي هي جزء للذات المحيثة يستلزم اعتبارها هنا **قوله** علم حصولي آه في الحاشية
توضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع حيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا آه فالعلم
بتلك الذات المجردة علم حصولي اذ حق العلم بها لا يكون الا حصوليا في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية
فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية الحاضرة عند الهوية مجردة
فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه ما قلت هب ان التغاير بين عنوانهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن
ذلك المقام ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان توخذ معها حيثية تقييدية موجبة
للتكثر اي ما يقال له العاقل آه هو بعينه ما يقال له المعقول والامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث يوخذ في
الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات
المجردة امر واحد ليس بينهما تغاير ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي
مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفسه بل في
تحقيقنا هذا يظهر ايضا اتحاد العلم والمعلوم في الحضوري مطلقا واتحادهما ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان
العلم فيه الهيئة من حيث انها مكتنفة مع العوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية
وما سبق الى البعض الاوهام ان العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط
ليس بشيء كما سينكشف عنك غطاءه وبهذا التحقيق ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس
على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية
وبه يظهر ان معنى عينية صفات الواجب تعالى ان هناك اتحادا محضا وان الحيثية في قولهم ان ذاته تعالى من حيث
انها مبدء الانكشاف علم ومن حيث انها مبدء الآثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية
المتقدمة عن صدقهما حتى يثبت الكثرة بوجه ما هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلوم انتهى **قوله**
فيها ليست موجودة في الخارج آه لان الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل فوجودها لا يكون الا فيه والحيثية جزء

للذات المحيثة وعدم وجود الجزء في الخارج يستلزم وعدم وجود الكل فيه **قوله** فيها ازوج اي حين ثبت
ان الذات المحيثية امر اعتباري موجودة في الذهن لا يكون علما الا بحصول الذات في الذهن وامتناع الحيثية عنها
لا يحصل الا في الذهن فكان علم هذا المركب بحصول صورة في الذهن وهو علم حصولي **قوله** فيها هذا الامر فيما نحن فيه ليس
كما في المعالج والمعالج حتى يثبت التغائر الاعتباري الخ آه كما هو فيها ولا يتوهم ان المعالج هو النفس والمعالج البدن فيكون
بينهما تغائر اعتباري ذاتي فكيف يصح القول بان التغائر بينهما اعتباري باعتبار حيثية القوة الفعلية والانفعالية
لان المراد بالمعالج آه من يعالج امراضه النفسانية كالحسد وغيره وظاهر ان المعالج والمعالج اذن امر واحد بالذات وهو
النفس فيها لعل غرض المحشي لان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق حملها ذات
الموصوف فيكون واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب فلا يرد ان الاتصاف ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر صارت معقولة
كما قلتم في المعالج والمعالج **قوله** فيها امر واحد آه والا لزم ان يكون نفسها بحصول صورها **قوله** وبتحقيقنا هذا ظهر آه
المشار اليه قوله فالعاقل والمعقول والعقل آه وجه الظهور ظاهر بان الدليل المذكور في الحضوري مطلقا والاتحاد بين العاقل
مع المعقول والعقل ليس فيه شرط كما ترى في علمنا بصفاتنا **قوله** فيها والاتحاد بينها آه دفع لما يتوهم من انه اذا كان في العلم
الحضوري اتحاد بين العلم والمعلوم وقالوا في العلم الحصولي بنفسه كذلك فما الفرق بينهما بان في الحضوري اتحاد اعتباري وفي الحصولي
اتحاد مع تغائر اعتباري حيث كان العلم فيه آه **قوله** فيها ليس لشيء آه لان العارض مقولة الكيف والمعروض فلا يكون
من مقولة اخرى فلا يكون العلم حقيقة محصلة لامتناع التركيب الحقيقي بين المقولتين على انا نعلم قطعا ان المعروض
فقط بدون انضمام العوارض اليه منشأ الانكشاف والعلم هو المنشأ للانكشاف **قوله** فيها وبهذا التحقيق آه لما
يثبت ان علم الذات باعتبار الحيثية علم حصولي ظهر ان ما آه **قوله** فيها دون الاعم آه لان الصفات السلبية والاضافية
من الامور الاعتبارية فعلمها لا يكون الا بحصول صورها في الذهن فيكون حصوليا **قوله** فيها وبه ظهر آه اي بما ثبت
ان المجردات مع كونها محتاجة في جميع كمالاته الى الواجب تعالى كان تعقلها عين ذاتها من غير تغائر ظهر ان الواجب
تعالى عن شوائب النقص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته متحدا معه اتحادا محضا لان الحيثية لو كانت
معتبرة في مصداق الصفات يكون الذات في تلك الصفات محتاجة الى هذه الحيثية المتغائرة للذات فيلزم
الاستكمال بالغير واذا كانت الصفات عينه تعالى فلا تكثر في ذاته ١٢ لان الحيثيات والاعتبارات متاخرة عن تحقق
الصفات التي هي عين الذات الاحدية **قوله** لا يقال آه هذه معارضة على ان المقسم للتصور ونفسه العلم الحصولي بان نفسه انما هو
ادراك وقوع النسبة وهي معنى من المعاني المصدرية الانتزاعية لا يكون وجودها الا في الذهن فهو من الصور الذهنية
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري لا حصولي والا لزم اجتماع المثلين

اى يجتمع فردان من نوع واحد احدهما الصورة الذهنية والثانى علمها بحيث يرتفع الامتياز بينهما الا تحادهما
فى المحل اى الذهن والزمان والمهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم بحسب الحقيقة بل اجتماع الامثال لان
علم الصورة الذهنية اذا كان علما حصوليا يكون علم علم الصورة ايضا علما حصوليا لبطلان الترجيح بلا
مرجح فاجتمع فى الذهن ثلث افراد من نوع واحد الصورة الذهنية وعلمها وعلم علمها واجتماع المثلين او
الامثال مح كما سيجئ فيكون ايضا من اقسام الحضورى فلو لم يعم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا
لزم تقسيم الشئ الى المباين وهو باطل قال جدى واستاذى كمال الملة والدين قدس سره
لاحد ان يتوجه عليه النقض بان مقدمات الدليل بعد التسليم والاغماض عما يبتنى عليه استحالة اجتماع
المثلين يلزم عدم علم الجزئى على وجه جزئى فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين المستحيل
انتهى اقول فى الصياح كلامه المتين الغويص الفهم ان فى قوله بعد التسليم اشارة على انه لاحد ان يمنع على تقدير
كون علم الصورة الذهنية علما حصوليا لزوم اجتماع المثلين المستحيل اذ الامتياز حاصل بناء على التغاير
الاعتبارى بينهما من جهة تعدد المحل اعنى النفس المقترن بالبدن واجتماع المثلين المستحيل الذى هو لا يتحقق
التمايز بينهما اه وفى قوله والاغماض اشعار الى ان ما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين من عدم الامان على
حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس الواحد سوادات كثيرة غير تامة الا ان يجاب
فى عدم الامان اذ الحس يغلط كثيرا ولك ان تقول فى بيان استحالة اجتماع المثلين بانهما اما ان
يكونا موجودين اولا وعلى الاول لابد ان يكون وجود واحد منهما مغايرا لوجود الآخر [illegible]
تشخص المحلين مح ...... والتشخص عين الوجود او مساوق له على ما هو التحقيق فيلزم الامتياز بينهما
بحسب التشخص هف وعلى الثانى اما ان يكون كلاهما معدوما او احدهما وعلى كلا التقديرين لا اجتماع
وهذا ايضا خلف وتقرير قوله يلزم آه انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لابد ان تحصيل
الجزئى بنفسه بما هو جزئى مع العوارض الخارجية له فى الذهن وهل هذا الا اجتماع المثلين المستحيل الاجتماع الشخص
الذهنى والخارجى الذين هما متماثلان بحسب الحقيقة فى محل واحد والقول بانهما متمايزان من جهة
اخرى مشترك ولا تصيغ الى انكار علم الجزئى بما هو جزئى فان الدليل الذى اورده على حصول الاشياء بانفسها فى
الذهن جار فيه ايضا **قوله** علم حضورى آه والا لزم اجتماع المثلين آه ولا يتوهم ان العلم بالحيثية انما يكون
علما حصوليا اذا الحيثية معتبرة فى العنوان دون المعنون والعلم بالحيثية انما يكون علما حصوليا اذا كانت
الحيثية معتبرة فى المعنون **قوله** فعلم حصولى آه لعدم المماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية العقلية والصورة
الشخصية الذهنية **قوله** على تقدير كونه علما متعلقا بالنسبة من هذا القبيل واما على تقدير كونه من لواحقه

فلا يتوجه المعارضة حتى يحتاج الى دفعها اذ على هذا التقدير ليس الفصل قسما للحصولي **قوله** ولهذا حصل الفرق
فان وقوع النسبة من حيث هو جزء اخير للقضية ومن حيث الانكشاف بالعوارض الذهنية تصـ فلا
يتوهم ان التصـ عند الاوائل هو وقوع النسبة وهو جزء اخير للقضية فلم يكن بينهما فرق وكذا لا يتوهم
انه ليس الفرق بين القضية والتصـ عند الامام اذ القضية عنده هي المفهوم المركب وهو التصـ لان المركب
من الموضوع والمحمول والنسبة من حيث هو هو قضية ومن حيث هو كشف بالعوارض الذهنية
تصـ هذا في القضية المعقولة واما الفرق في القضية الملفوظة فظ فانها اسم للدال والتصـ اسم
للمدلول **قوله** ليس كما ينبغي آه في الحاشية وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث
انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما لها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها
حاصلة في الذهن تصـ فالامر ليس كك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصـ علم حصولي
وان اراد العلم بها بدون تلك الحيثية تصـ فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصـ اللهم
الا ان يقا ان المراد بالحيثية الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شئ آخر وهو ان المراد بالمفهومات
في قوله فهذه المعقولات من حيث انها حاصلة تسمى قضية وهو الامر العقلي المركب منها وفي قوله
والعلم بها يسمى تصـ نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة او علم واحد مركب
من هذه العلوم والتصـ عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى **قوله** فانها
ليست قضية بل علما بها آه اذ القضية عبارة عن نفس المفهومات مع قطع النظر عن الحيثية
اي الحصول في الذهن الذي هو العلم لانه عبارة عنه فالمفهومات الحيثية بهذه الحيثية علم بالقضية
لا قضية **قوله** فانها علم حضوري آه لان المفهومات في هذه المرتبة علم حصولي وعلمه لا يكون
الا حضوريا مع ان التصـ من اقسام العلم الحصولي **قوله** فانها فعلى تفسيره يلزم عدم الفرق بينها
وبين التصـ لان القضية على تفسيره عبارة عن المفهومات الحيثية التي هي مرتبة العلم والتصـ ايضا علم بنفس تلك
المفهومات فكيف الفرق بينهما **قوله** فانها الا ان يقا آه حاصله ان هذه الحيثية حيثية تعليلية وهي ان يكون علة
لشئ ولا يكون داخلة في المحيث فمعنى عبارة السيد السند ان هذه المفهومات تسمى قضية لكونها حاصلة في الذهن
فلا يلزم عدم الفرق على تقدير كون التصـ عبارة عن العلم بالمفهومات بدون تلك الحيثية لان القضية
ح عبارة عن نفس هذه المفهومات فقط والتصـ عبارة عن العلم بتلك المفهومات وليست الحيثية تقييدية وهي
ان يكون داخلة في المحيث فيكون القضية عبارة عن هذه المفهومات مع تلك الحيثية ويلزم عدم الفرق

ووجه التمريض ان المشار اليه بالملحوظ فانا نعلم قطعاً ان حصول هذه المفهومات فی الذهن ليست علة لكونها قضية كذا قيل
قوله فيها نحو فی كلامه حيث آخر آه اعلم ان غرض المحشی بقوله هذا بيان الخلل بانی عبارة السيد السند اذا لظاهر ان اعود
الضمير الذی فی قوله والعلم بها الی المفهومات من حيث انها حاصلة فی الذهن ای المفهوم العقلی لا الی نفس
المفهومات ولا نقول كما ظن ان المقصود من ايراد هذا الكلام الكلام علی السيد السند بانه علی هذا يلزم عدم الفرق
بين التصور والتصديق بالعلم والمعلوم والمقرر خلافه عند الامام حتی يجب ان عنده ليس الفرق بينهما بالعلم والمعلوم انتهی
توضيح ما فی حاشية الحاشية ولك ان توجه كلام السيد السند رح بحيث لا يتوجه عليه شيء بان الحصول والوجود
مترادفان فالحصول الذهنی والوجود الذهنی مترادفان والوجود الذهنی عند المحشی عبارة عن الطبيعة من
حيث هی هی مع قطع النظر عن القيام فی الذهن فلعل مراد السيد من قوله من حيث انها حاصلة فی الذهن
المفهومات مع قطع النظر عن القيام فی الذهن فلا يلزم ان المفهومات من حيث انها حاصلة فی الذهن ليست
قضية بل علماً بها لان المفهومات فی هذه المرتبة ليست علماً بل معلوم اذ العلم مرتبة القيام ولا يلزم ان العلم بها مع تلك
الحيثية حضوری والتصديق علم حصولی لان معلوم الحضوری هو القائم فی الذهن وفی تلك المرتبة اين القيام وكذا
لا يلزم ان العلم بذلك الامر العقلی المركب علم واحد غير مركب لان تركب المعلوم يستلزم تركيب العلم لاتحادهما
وحقيقة الشیء لا تختلف ذهناً وخارجاً فاذا كان المعلوم ذا اجزاء فالعلم المتعلق مجموع العلوم المتعلقة بالاجزاء
وكلام من زعم ان العلم من مقولة الكيف التی لا تنقسم فيجب ان لا يكون مركباً والا يكون منقسماً الی اجزائه كلام
فاسد لان الانقسام المنفی فی الكيف الانقسام الی الاجزاء المقدارية لا الانقسام الی اجزاء الماهية كذا قيل ولا نعلم
ان تلك المفهومات فی القضية ملاحظة بلحاظ واحد حتی فالعلم بها ايضاً يكون الا واحداً لان الموضوع والمحمول
يلاحظان بلحاظين والنسبة ملحوظة بينهما بالعرض كيف ولو لوحظت بلحاظ واحد حتی يكون القضية امراً مستقلاً
صالحاً لان يحكم عليها وبها وليس كذلك **قوله** تسامحاً لان العلم بمعنی حصول الصورة ليس علماً حقيقياً
فالمراد به الصورة الحاصلة ولا نقول فی وجه التسامح ان العلم من مقولة الكيف والحصول من مقولة
الاضافة فيكون المراد به الصورة الحاصلة حتی يتجه عليه ان الصورة الحاصلة ايضاً ليست من مقولة
الكيف بل هی تابعة للمعلوم فان كان جوهراً كان هی جوهراً ايضاً وهكذا اعم الحالة الادراكية من مقولة
الكيف **قوله** والمراد منه هذا بيان للواقع ولا دخل له فی الاعتراض اذ الاعتراض خارجاً علی كل تقدير
سواء كان التصور بمعنی حصول الصورة والصورة الحاصلة **قوله** وهی اعم آه الظاهر ان هذا القول ليس
داخلاً تحت النقل لانه لم يظهر من كلامهم انهم عمموا الصورة الحاصلة بل اورده المعترض من عند نفسه
لتتميم اعتراضه كذا قيل **قوله** قلت آه حاصله ان الصورة الحاصلة من الشیء يستدعی المغايرة بالذات

نشئ في الحضوري ابن المغايرة وكذا الحال في حصول الصورة وبما قررنا ان قوله وهي اعم آه ليس داخلا تحت
النقل لا يرد ما قيل ان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل وعلى الناقل لا يتوجه المنع على
انا نقول ان المنع وان لم يتوجه على نفس النقل لكن يتوجه الى ما نقل اذا كان قولا فاسدا فلا يقع هذا النقل
عن فلان مم ويجوز ان يقال ان ما نقله عن فلان مم اذا كان فيه الفساد كما بين في موضعه قال عمي قدوة المحققين
المتاخرين الاقرب في الجواب على تقدير كون القول المذكور داخلا تحت النقل ان المراد بالصورة الحاصلة الصورة الحاضرة
بالمعنى الاعم فيشمل القسمين ونفي الحضوري من الحصول بالمعنى الاخص المقابل ولا مشاحة فيه كما يقال ان المنقسم التصور
اعني بالمعنى الاعم وليس تصورا اعني بالمعنى الاخص **قوله** ولا ينفع آه وذلك لان في العلم الحضوري وعلومه
هو التغاير المتاخر عن حصوله فيما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدم على
المصداق كما لا يخفى على المتامل كذا في الحاشية المتوفاة فلا بد ان يكون بحصول صورها ولا يتوهم ان دليل المص انما يدل على نفي
الزوال لا على حصول الصورة الذي هو المط فلم يتم التقريب لان المص اثبت من قوله اذ حالة العلم آه الحصول
وبقوله الا على فيلزم آه ان الحاصل هو الصورة فحاصل الدليل ان العلم بالاشياء الغائبة عنا لا بد ان يكون بحصول
صورها فينا اذ حالة العلم لو لم يحصل ولم يزل امر فحال العلم والجهل سواء والزوال بط كما بين في موضعه فتعين حصول
امر والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر ويجب
ان يكون ذلك الامر مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة اذ العلم يتصف بهما فثبت من هذا ان لكل معلوم امرا
يجري فيه المطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة المساوية للمعلوم في الحقيقة وهي المط **قوله** في المطارحات
آه وتمام عبارتها هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر ما او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان
زال عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل او لم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو مح وان زال عنا
شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر او صفة آخر غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك
وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاؤه ما ليس بشيء انتهى اعترض عليه المحقق الدواني في شرح
الهياكل بان العلم على تقدير ان يكون زوال الادراك امرا آخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك
حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوال الادراك
ان يكون الادراك الحضوري ايضا كذلك انتهى فيه ان مراد صاحب المطارحات بقوله ادراك امر
آخر او صفة غير الادراك ادراك علم حصولي حادث او صفة غير الادراك الحصولي الحادث سواء
كانت علما حضوريا او غيره فاحتمال كون الادراك الحضوري زائلا داخل في الشق الاخر ولا
يتوهم انه يجوز ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا لكن لا يكون من صفات النفس +

كعلمنا بانفسنا الا ان مدعى صاحب المطارحات ان العلم الحصولى الحادث للنفس لا يتصور بزوال
شيء عنها يدل عليه قوله اذا ادركنا شيا آه فلا بد حينئذ من ان يكون هذا الشيء الزائل صفة من صفات
النفس فلا يخلو اما ان يكون ادراكا حصوليا حادثا او صفة غير هذا الادراك فالتجويز المذكور باطل +
قوله وعلى الثانى آه فى شرح الهياكل على تقدير ان يكون .... زوال الامر آخر غير الادراك لا يلزم
ان يكون للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم لو كان فى قوة النفس ادراكات غير متناهية وبيان منع
ذلك وبقية كل نفس قوة ما تحصيل من العلوم وتلك الامور متناهية ثم لو سلم فانما يلزم ان يكون فى
قوتها صفات غير متناهية او غير واقفة فان قوة الشيء كيفية قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونه بالفعل
ثم لو سلم فبطلان الثانى ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة انتهى **قوله** قال بعض
المحققين آه فى الحاشية قد يقال عليه وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق ممنوعة بل
ظاهرة البطلان على ان فى هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة فى الدليل
السابق يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك
بين لا ستره فيه فعدم العدم الاعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس لشيء لكنه مستلزم لشيء مع انه قد اشتهر
ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظ ان هذا ليس ظ البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة السلبية
اختر عما لا يفى بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئى والمقصود الايجاب الكلى اى وجودية جميعها اللهم الا ان
يثبت توافق الادراكات فى الوجودية انتهى **قوله** فيها ان المقدمة الاخيرة آه اى قوله ان الامر
العدمى لا يكون انتفاء ما ليس لشيء لم لا ترى ان العدم يتعلق بالعمى فيقع عدم الاعمى مع ان
الاعمى عدمى لانه عدم البصر **قوله** فيها دقائق لا يخفى دقتها آه منها ان ما قال صاحب المطارحات
لا يحصل به ما هو مقصوده من ان الادراك وجودى محض لان تعلق العدم بالعدم انما يمنع فى
السلب البحت لا فى السلب الثابت فلم لا يجوز ان يكون الادراك سلبا ثابتا بخلاف طريقة
المحقق حيث يفهم منه ما هو مقصوده وهو انتهاء الادراكات الى وجودى محض قيل ان مقصود صاحب
المطارحات انتفاء السلب البسيط وبه يتم دليله فحاصل مقاله ان الادراك لا يكون سلبا محضا فانه
لو كان كذلك فلا يخلو ان السلب فيه اما ادراك او صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان يكون ذلك
الادراك امرا وجوديا اى امرا ثابتا لم يكن السلب جزءا من مفهومه او كان ولكن يكون له نحو من الثبوت كما
فى المعدولات فلا انتفاء المحض اعنى السلب البسيط لا يتعلق به الانتفاء ومنها انه على طريقة
المحقق فى صورة نقيض المدعى يلزم امر استحالته بينة وهى وجود الغير المتناهى بخلاف طريقة

صاحب المطارحات فان استحالة تعلق العدم بالعدم ليست بينة حتى لا يحتاج الى دليل نعم هي بديهية
كيف يسلمها الخصم ومنها ان دليل صاحب المطارحات غير مطابق المدعاه وهو وجودية الادراك
الذي فرض قبل هذا الادراك واما دليل بعض المحققين فمطابق لمدعاه **قوله** فيها يحتمل ان يكون حاصله
ان المقدمة الاخيرة ليس معناها ما هو المتبادر من ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس لشيء ليرد عليه
المنع المذكور بل معناها ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يستلزم الوجود وعدم الاعمى
وان كان انتفاء ما ليس لشيء لكنه مستلزم للوجود وهو البصر واما هذا فليس كذلك لانه لو كان انتفاء الانتفاء
مستلزما للوجود فهو اما الادراك الحصولي فثبت المدعى من كون الادراك الحصولي وجوديا او صفة
غير الادراك الحصولي فآل الى الشق الثاني وقد كان الكلام في الاول **قوله** فيها مع انه قد اشتهر
آه اعلم ان لهذا القول وان لم يكن فائدة في المقصود لكن يثبت به المقدمة الممنوعة فنفي الفائدة في ذكره
غير صحيح كذا قيل ولا يرد على القائلين بهذا القول والجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الذات ان قبل
جعل الجاعل لم يكن مهية فقد تعلق السلب بنفسها لا بملاحظة الثبوت فلم يصح حصر تعلقه بالثبوت
لان المراد من الثبوت الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس تقرر المهية او غيرها قيل عليه انه لو صح
تعلق السلب بالمهيات الاخر مع قطع النظر عن الثبوت فيتعلق بمهية السلب كذلك بدون ملاحظة الثبوت
ولو لم يصح تعلق السلب بمهية السلب من حيث هي فلم يتعلق بالمهيات الاخر بهذه الحيثية وبالجملة انه لا
فرق بين مهية السلب والمهيات الاخر في عدم ملاحظة الثبوت معها فتامل **قوله** فيها ثم لا يخفى آه
اعلم ان حاصل كلام صاحب المطارحات ان العلم الحصولي الحادث للنفس لو كان بزوال شيء
عنها فاما ان يكون الشيء الزائل الادراك الحصولي او صفة غير الادراك الحصولي وعلى الاول فلا يد
ان يكون امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس لشيء اما على تقدير كون العلم عبارة عن
الزوال فلان كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله اذ خصوصية علم دون علم في كون زواله علما لغاه
فلا يرد ما يورد انه لو كانت المقدمة الممنوعة حاولة بتاويل ما ذكره المحشي من ان العدم لا يكون انتفاء
ما ليس لشيء على وجه لا يستلزم الوجود لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال
بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس
لشيء على وجه لا يستلزم الوجود بل يستلزمه وهو الزائل الوجودي ولا يرد ايضا ما اورده بعض المحققين
وتبعه بعض الافاضل بانه لا يثبت بتقرير صاحب المطارحات ايضا وجودية الادراكات كلها لان
دليله انما يدل على كون السابق وجوديا لا الادراك الذي هو الآن اذ كل علم صالح لان يحصل

العلم بزواله فالادراک الذی هو الآن صالح ایضا للزوال فلا جرم ان یکون مع وجود ما قلت من کلام صاحب المطارحات
وجودیة جمیع الادراکات بخلاف کلام بعض المحققین حیث ثبت منه وجودیة الادراکات الذی هو فی
مرتبة الانتهاء لا وجودیة جمیع الادراکات **قوله** فبها اللهم آه وجه التمریض ظاهر اذ ما دل دلیل علی توافق
الادراکات فی الحقیقة **قوله** فالاولی فی هذا الشق ان یقال فیلزم انتفاءه آه وهو مم لانا نعلم قطعاً
ان العلوم السابقة باقیة مع العلوم اللاحقة قال بعض المحققین رح بقی الکلام فی اللزوم وهو
وهو غیر لازم او لا یلزم من کون الادراک زوالاً للادراک ان لا یوجد الادراک السابق مط ورأسا بل یجتمع
مع اللاحق ما کان مرفوعاً فیجوز ان تجمع مع اللاحق الادراکات السابقة التی لم یتعلق بها الرفع مط فلا یکون
اللاحق رافعاً بها ایضا فلا استحالة فی اجتماعها معه انتهی اورد علیه ان مراد المحشی انه یلزم انتفاء جمیع الادراکات
السابقة المتضمنة مع الادراکات اللاحقة فی سلک سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراک کما یدل علیه سوق
هذا الکلام فح ظهر اللزوم غایة الظهور لان الادراک اللاحق انتفاء لجمیع هذه الادراکات بالذات او بالواسطة
فیلزم عند تحققه انتفاءها انتهی اللهم الا ان یقال ان کلام المحقق تحقیق الاعتراض علی المحشی حتی ما یرد
اورده انما قال المحشی فالاولی ولم یقل فالصواب لجواز حمل کلام بعض المحققین علی المعنی الصحیح وهو ما هذا یعنی
فالحاصل ان للنفس ادراکات غیر متناهیة من حیث الانتفاء والضرورة تشهد بخلافه او المعنی الذی
سیاتی من المحشی فی قوله ویمکن ان یجاب **قوله** فلا یلزم آه لان العدم اذن بعینه الادراک **قوله**
صفة قائمة بالمدرک والصفة لا یکون الا ما فیه ثبوت کما لا یخفی **قوله** واللازم علی تقدیره آه لان النفی اذا تعلق
بالمقید یرجع الی القید کما تقرر فی موضعه وه المقید الانتفاء الثابت فیرجع النفی الی القید وهو الثبوت فیبقی
انتفاء محضاً قال جدی واستاذ استاذی کمال الملة والدین قدس سره انت خبیر بان العدم المحض اذا کان
الموصوف موجودا یکون عدما ثابتا والسالبة فی هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض آه وجود الموصوف
فان الکلام عند تحقق الادراک الآخر ولا شک ان الموصوف وهو المدرک موجود فلما اعترف بالعدم
المحض تحقق العدم الثابت فالتزام الاعدام یوجب التزام الادراکات فلا استقامة فی کلام المحقق
ومثل هذا یرد علی المحشی فیما سیجیء عنقریب انتهی کلامه المتین **قوله** ویلزم ادراکات غیر متناهیة علی
وجه التعاقب هو مم اما علی تقدیر حدوث النفس فظ واما علی تقدیر قدمها فلوجود العقل الهیولانی
وفی هذه المرتبة لا تحصیل العلم الحصولی للنفس مع ان انکر بحدوث النفس ومرتبة العقل الهیولانی فلا یتم الجواب
قوله لیس الا عدمه اللاحق المتاخر آه حاصله ان الادراک الحصولی الحادث لو کان زوال ادراک حصولی
حادث لزم ادراکات غیر متناهیة علی وجه التعاقب فزوال الشیء لیس الا عدمه اللاحق المتاخر عن

تحققه لان العدم السابق بعدمه لا يتصور ان يكون حادثا فاندفع ما يتوهم انه ان اراد بقوله اذ زوال سببه
توسط الانتفاء فلا نم انه لا يكون الا بعد تحققه لجواز ان يوجد الانتفاء في ضمن العدم السابق وان اراد
انتفاء الشيء بعد وجوده فنعم لكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما سابقا والتخصص بالعدم
الطاري مبطل حصر الاحتمالات في الدليل لجواز ان يكون الادراك على تقدير الزوال عدما سابقا
فلا يثبت المفصل وهو كون الادراك امرا وجوديا **قوله** فالادراك الذي يعقبه الضمير الفاعل راجع
الى الانتفاء او الى الادراك المذكور اولا وضمير المفعول يرجع الى الموصول لا الى غيره لئلا يلزم خلو الصلة
عن ضمير الموصول وعلى كلا التقديرين الضمير الذي في قوله كان انتفاء الانتفاء يرجع الى الادراك
المذكور اولا وقوله الذي كان صفة للادراك السابق والمشار اليه بقوله هذا الادراك الذي في قوله
فالادراك آه وضميره له يرجع الى الموصول فالحاصل انه ان كان ادراك زيد انتفاء الادراك بكر
فادراك بكر ان كان انتفاء ادراك عمرو سابق عليه كان ادراك زيد انتفاء انتفاء ادراك عمرو سابق عليه
مترتب الذي كان ادراك بكر انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيستلزم ادراك زيد
تحقق ادراك عمرو الذي كان منفيا فتحقق الادراك المنفي بعد ويحتمل ان يرجع الضمير الاول في قوله يعقبه
الى الموصول وضميره الثاني يرجع الى الادراك المذكور اولا والاوجه بعود الضمير الذي في قوله كان انتفاء الى
الادراك الذي في قوله فالادراك آه والمشار اليه بقوله هذا الادراك الادراك المذكور اولا فالحاصل انه ان كان
ادراك بكر انتفاء ادراك عمرو فالادراك الذي يعقبه ادراك بكر وهو ادراك زيد مثلا ان كان انتفاء للادراك السابق
عليه وهو ادراك بكر كان انتفاء الانتفاء ادراك عمرو سابق عليه مترتب الذي كان ادراك بكر انتفاء له وانتفاء
انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء **قوله** الواقع صفة للادراك الذي في قوله كل ادراك آه في الحاشية حاصل
ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنفية اعني الادراكات التي انتفت اولا وهو محال اذ هو
اعادة المعدومات بعينها ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير اذ الحق تلك الادراكات ادراك آخر يلزم
انقلابها كما ان مدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنفي وايرادنا على ما بناه انما يتوجه عليه انتهى **قوله**
فيها ومدار كلامه آه انه كما يفهم منقول انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء **قوله** فيها وايرادنا على ما بناه آه
اذ حاصل الايراد منع استلزام انتفاء انتفاء الشيء تحققه **قوله** اقول قد عرفت آه حاصله ان الادراك امر ثبوتي
كما عرفت في قوله لانا نقول آه فيكون ادراك زيد عبارة عن الانتفاء الانتفاء الثابت لعمرو وهذا في قوة السالبة المعدولة
المحمول الاعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة فلا يستلزم ادراك عمرو الذي هو في قوة الموجبة المحصلة المحمول لان
نفي الانتفاء الثابت لعمرو يتصور على وجهين الاول ان يكون نفيا للمقيد اي الثبوت والثاني ان يكون

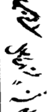
نفيا للنقيض وهو يستلزم التحقق لامتناع ارتفاع النقيضين فلم لا يجوز ان يكون نفي الانتفاء الثابت من
قبيل الاول دون الثاني حتى يستلزم التحقق وبرده ما اشار اليه جدي واستاذي واستاذي كمال الملة
والدين قدس سره بقوله ومثل هذا يرد آه تقريره ان السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان
عند وجود الموضوع الذي هو النفس فكذا ما في قوتهما فانتفاء الانتفاء الثابت يستلزم التحقق بلا
مرية ومنع التلازم بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة خروج عن الفطرة الانسانية كيف ولم
يكن مفارقة السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة الا عند عدم الموضوع واذ كان الموضوع موجودا
وهو النفس و انتفاء المحمول متحقق البتة فالموضوع لو كان في نفس الامر بحيث لا يصح انتزاع هذا السلب
المحمول فيصح انتزاع مسلوبه وانكاره مكابرة بحتة كذا قيل ولا يتوهم ان النفس ليست بموضوع للزوال
وانما موضوعه الشيء الزائل لان الزوال وان كان منسوبا الى الشيء بالذات لكنه منسوب الى المحل
ايضا من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه فالادراك اذا كان عبارة عن زوال الادراك لا يتغير
ادراكية الا من حيث ان الزوال المأخوذ فيه منسوب الى الذهن بمعنى انه سالب للادراك الاول فتدبر
قوله ثم اقول آه هذا دليل اورده المحشي من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال
الادراك **قوله** زائدا او مساويا آه لان العلم عبارة عن زوال العلم فاذا كان العلوم اللاحقة مقابلة
لجميع العلوم السابقة كانتا متساويتين وان كانت مقابلة لبعض العلوم السابقة كانت العلوم السابقة
زائدة على اللاحقة ولا يمكن ان يكون اللاحقة زائدة لانه اذن يوجد بعض الادراكات اللاحقة
بحيث لا يكون السابق مقابلا له حتى يرتفع فلا يكون كل ادراك انتفاء للسابقة هف **قوله** يدل على
خلافه آه المراد زيادة العلوم الموجودة في زمان الكهولة وهذا بديهي ولو كان الادراك زوال الادراك
السابق لما كان العلوم الموجودة في هذا الزمان زائدة على العلوم السابقة فلا يرد انه ان
اريد تزايد العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة فهذا لا ينافي تساوي اللاحقة والسابقة
ضرورة ان مجموعهما زائد على السابقة وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة فهو ممنوع **قوله** ايضا
قال جدي واستاذي واستاذي كمال الملة والدين قدس سره لك ان تقول نحو الادراكات بازاء
ادراكات هي قوة النفس مفروضة ويجب تسبق هذه على تلك اما على الجميع او على التعاقب
كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجودانها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين
نعم تحقق الكل ضروري وتقدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهى لا يخفى ما فيه فان مقصد
المحشي اجزاء الدليل على تقدير صحة مقدمة ذكرها صاحب المطارحات في الشق الثاني

من انه يلزم وجود امور غير متناهية في النفس بانه يلزم اذن على الشق الاول استحالة اخرى وهي لزوم اجتماع النقيضين ولما منع تلك المقدمة فخارج عن المقصود لانه المنع الذي سيورده المحشي فتمسك عند نقضه على تلك المقدمة **قوله** والعمراه آه دفع لما يتوهم من ان صاحب الرسالة لم يرد فيستفيض الزائل بانه ادراك اوغيره كما فعله صاحب المطارحات بان الامور الغير المتناهية لازمة على كل تقدير فلا حاجة الى التطويل لانه علم ذاآثر التطويل صاحب المطارحات لانا نقول فيه فلذا زائدة وهو ابطال احد الترديدين بالزام استحالة مختصة به وابطال الآخر بالزام استحالة تعم الترديدين **قوله** وبذلك آه دفع توهم يتوهم من ان اتحاد الزائل لا يوجب اتحاد الزوال الذي هو العلم اذ يجوز ان يكون لشئ واحد زوالان يكون باحدهما علم زيد وبالآخر علم بكر بان الزائل الواحد لا يكون له الا زوال واحد وبيانه انه لو كان للشئ الواحد زوالان فاما على سبيل المعية او على سبيل التعاقب والاول بين البطلان لان الزوال بمعنى مصدري تعدده اما بتعدد المنسوب اليه والزمان وهما واحد فالزوال ايضا واحد وعلى الثاني فاما ان تخلل الوجود بينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني يلزم عدم ما ليس لشئ محض وان توهم ان الاحتياج الى المقدمة المذكورة انما يكون اذا كان للعلم عبارة عن الزوال واما اذا كان عبارة عن الزائل فلا يحتاج اليها لانه اذا كان الزائل واحدا اتحد العلم قطعا يجاب بانه يجوز ان يعرض للزائل الواحد زوالان يحسبهما يختلف العلمان لان المعروض قد يختلف باختلاف العوارض فلا يلزم عند اتحاد الزائل اتحاد العلمين فالاحتياج الى المقدمة المذكورة على هذا التقدير ايضا ضروري والى هذا السوال والجواب اشار المحشي في المنهية بقوله ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير ايضا للزوال الواحد زوالان والعلم لكن هو الزائل بزوال والعلم بهذا ذلك الزائل بزوال آخر انتهى **قوله** والعلم بهذا آه حاصله انه لما اشتهر ان النفس لا يتوجه الى شيئين في آن واحد فالزائل ان كان واحدا كان علم متقدما وعلم مؤخرا فلا بد له ان يكون زوالان والا استوى حال العلم وقبله لان في حالة علم الآخر لم يرد شئ على ما كان قبل فالزوال الثاني لان تعلق بعد الوجود الثاني للزائل يلزم اعادة المعدوم وان تعلق حالة الزوال الاول يلزم كون الشئ معدوما بعدمين بحيث يكون العدم الثاني غير العدم الاول هذا على تقدير قراءة لو الفاصلة في قوله اواعدامه غير الاعدام الاول واذا قرء اذ التعليلية في الدليل انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم

اذ لا بد للعلم بهذا من زوال غير الزوال عند العلم بذلك والا لاستوى حال العلم حالا قبله وتجويز مجامعة العلم
بطلان ما اشتهر فلا بد من ان يكون الزائل معدوما ثم موجودا ثم معدوما هل هذا الا ما ادعيناه وفيه ان اثبات ما لعدم
المشهورة والمبتدعة انما هو بطلان التجامع معدوما الا انه لا نجوز ان يكون الامر الواحد بحسب الحدوث علة لشيء بحسب البقاء
علة لشيء آخر ويجتمعان حالة البقاء فلا يلزم تخلل الوجود وقيل في دفعه ان الزوال الواحد للعليتين لا يكفي
والا لاستوى حال العليتين فلا بد من الزوالين ومع تخلل الوجود ضروري والا يلزم ان يكون الزوال
الثاني عدم ما ليس بشيء محض واذا ثبت التخلل لزم اعادة المعدوم بلا ريب فتامل **قوله** لما اشتهر الخ
هذا الكلام مشعر بانه ليس عليه برهان قاطع بل البرهان يدل على خلافه فان الحكم في القضية انما يكون
ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد توجه الذهن الى طرفيها معا ولا يخفى ما فيه فان الكلام
في العلم الاجمالي والتفصيلي وطرفا القضية انما يلاحظان حال الحكم اجمالا لا تفصيلا وادعى بعض المحققين
الضرورة في ان النفس لا يعلم اليقينين في آن واحد على سبيل الاجمال والتفصيل **قوله** اعادة المعدوم
قال كمال الملة والدين قدس سره واستجيب بانه اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرء عليه العدم
فكان الصادق اولا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرء العدم صدق
قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلثة الاول مستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء للعدم الثاني
المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث المستفاد من لفظ معدوم فههنا انتفاء عدم العدم صادق والعدم
الذي كان متحققا قبل الوجود كان مرتفعا شخصيا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في
الثالث هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم
مع في صورة الوجود وقد يلزم اعادة المعدوم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء ادراك
آخر سابق عليه انما يستلزم اعادة المعدوم دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير العدم السابق
لاختلاف الزمانين فلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق فان المعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف
زمانيهما كما علمتم انتهى **قوله** اي ادراكنا غير واقف اه يعني ليس المراد بالامور الغير المتناهية التي في قول المص بحسب
ما في قوتنا ادراك من الامور الغير المتناهية ما يكون غير متناهية بالفعل فان هذا غير ممكن في النفوس بل
بمعنى لا تقف عند حد **قوله** ويمنع هذه مكابرة محضة لان المنكرين للترقي في النشأة الآخرة انما ينكرون الترقي
في العلم بالسعادة والطائرة التي يعد من كمالات الواجبية ولا ينكرون العلم مط فانهم ايضا قائلون بادراك صحابات الجنة
والملذات واصحاب النار الالام **قوله** وتارة وجودات من الغير المتناهية بالفعل قد صدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق

نی دفعه ان المراد بقول القائل ان فی قوتنا ادراک الامور الغیر المتناهیة علی نهج البدل حتی کل ان یمکن ان یتحقق کل ادراک من الادراکات الغیر المتناهیة علی سبیل البدل فیجب ان یتحقق الزائلات فی هذا الآن لیصح امکان تحقق الزائلات بدلا عالقول بانه کما یمکن بدل ادراک ادراک آخر کذلک یمکن بدل هذا الزائل زائل آخر و هو یکفی فلا یلزم اجتماع الزائلات فی ذلک الآن فاسد لان امکان الادراک یتوقف علی وجود الزائل قبله بالفعل لانه لو لم یوجد و فرضنا وقوع الادراک لزم وجود الادراک بدون الزائل و هو خلف و لما کان للنفس بالفعل قوة ادراک امور غیر متناهیة بدلا فلا بد من ان یکون لامکان کل ادراک زائل علیحدة بالفعل فامکان الزائل بدلا لا یکفی ثم القول بان فی امکان امر واحد فی کل ان من بین آنین کفایة لانه یصلح ان یکون زائلا بزوالات غیر متناهیة ممکنة علی وجه البدلیة فی آن بعد ذلک الزمان اشد الف ولانه قد سبق ان الزائل الواحد لا یعرض له زوالان فضلا عن الزوالات الغیر المتناهیة و یمکن دفع المنع الاول ایضا من قول الصدر الشیرازی بان فی النفس قوة ادراکات غیر متناهیة علی سبیل البدلیة فی آن واحد فیجب ان یکون بحسبها امور غیر متناهیة فیها بالفعل **قوله** اعلم ان التحقیق دفع ما یتراأی وروده من ان الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل یمکن ان یکون ادراکاتها غیر متناهیة کذلک انتهی تقریر الورود ان تخصیص الخ یکون ما فی قوتنا الادراک من الامور الغیر المتناهیة لا تنقطع عند حد فاسد کما علمت فان ادراک الامور الغیر المتناهیة یمکن بالفعل الخ علی تقدیر کون الاعداد غیر متناهیة بالفعل و الدفع ان ادراک الاعداد علی کل تقدیر بمعنی انه تنقطع لا بالفعل و قیل فی توجیه الورود ان العلم سواء کان عبارة عن زوال امر او لا محیص عن لزوم الامور الغیر المتناهیة بالفعل فیما اذا الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل یکون ادراکاتها ایضا غیر متناهیة کذلک لان العلم یکون بحسب المعدوم و من شرط القیاس الاستثنائی ان یکون التالی لازما للمقدم بخصوصه لا لنقیضه حتی ینتج رفع التالی رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدلیل الذی اورده علی بناء القیاس الاستثنائی فی حیز المنع **قوله** بمعنی لا ینقطع اه و فی الحاشیة اما علی الاول فظ و اما علی الثانی فعلی تقدیر حدوث النفس ایضا و اما علی تقدیر قدمها فلما تقرر فی موضعه من وجود التقدم الهیولانی انتهی **قوله** فیها اما علی الاول فظ و قیل لا فرق بین الاول و الثانی فی الظهور و عدمه لانه علی الاول یحتمل ان یکون النفس قدیما و یحصل العلم بجمیع الاعداد من الازل الی هذا الآن فیکون واقفا عند حد فی جانب الاستقبال فالاولی اسقاط حدیث الظهور و اثبات المط بالدلیل علی کلا التقدیرین من

قوله فعدم تناهيها بالمعنى الاول آه اذ انتزاع الامور الغير المتناهية يكون في ازمنة غير متناهية لا في زمان واحد حتى يكون عدم تناهيها بالمعنى الاول **قوله** عدم تناهيها بالمعنى الثاني فان قلت كون الاعداد من الامور العينية الموجودة لا يوجب ان يكون عدم تناهيها بالمعنى الثاني بعدم خصوصا من التعاقب بالامور الانتزاعية فلم لا يجوز ان يكون عدم تناهيها بالمعنى الاول قلت ان المراد من الموجودة الموجودة بالفعل فح لا يكون عدم تناهيها الا بالمعنى الثاني وانما ترك احتمال كون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة للمواخاة بينها وبين الامور الاعتبارية الانتزاعية كذا قيل **قوله** والحق هو الاول آه في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للمثل له انتهى حاصله ان قوله والاعداد مثال للامور الغير المتناهية والمراد من عدم تناهيها هو كونها موجودة بالفعل اذ الاستحالة انما يكون فيها مع ان الاعداد من الامور الانتزاعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف فكيف الانطباق والقول بانه مثال للا تناهي بعيد **قوله** لان العدد من الامور آه لا بد من بيان معنى الكلي المتكرر بالنوع واثبات كون الاعداد منه ليتضح المقصود وينكشف المرام فاعلم ان الكلي المتكرر بالنوع كلي اذا وجد فرد منه كان ذلك الفرد متصفا به مرتين مرة بالمواطاة على انه عين حقيقته ومرة بالاشتقاق على ان حصته عارضة له كالوجود فانه لو وجد فرد منه لكان ذلك الفرد متصفا به مرة بالمواطاة فيقال وجود زيد وجود ومرة بالاشتقاق على تقدير اخذ الوجود مع الاضافة الى ذلك الفرد حتى يصير حصة لنفسه فيقال وجود زيد ذو وجود زيد لان في وجود وجود زيد اضافة الوجود الى وجود زيد معتبرة فلا يكون عين حقيقة وجود زيد الذي ليس فيه هذه الاضافة ليكون حمله عليه بالمواطاة بل خارجا عنها وعارضا لها فلا جرم ان يكون حمله عليه بالاشتقاق بقي اثبات كون الاعداد من الكليات المتكررة بالنوع فاثبته المحشي آه في حاشية الحاشية حيث قال ان العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا العشرة عشرات انتهى ينبغي ان يعلم ان للعشرة افرادا كعشرة رجال وعشراتها اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير من افراده فيصدق العشرة عليهما مرتين مرة بالمواطاة لو اخذت من حيث هي بدون الاضافة فيقال عشرة رجال عشرة وكذا عشرات رجال عشرة ولم يتعرض المحشي لهذا الحمل لظهوره ومرة بالاشتقاق اي بواسطة ذو واذا اخذت من حيث الاضافة الى الفرد فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال وكذا عشرات رجال ذو عشرة عشرة رجال لكن الاضافة في الاول باعتبار الآحاد فمعناه عشرة رجال ذو عشرة آحادها رجال وفي الثاني باعتبار العشرات فمعناه عشرات رجال ذو العشرة التي هي من عشرات رجال فحاصل عبارة الحاشية



ان العشرة

ان العشرة تصدق بالاشتقاق على نفسها اذا وجدت فی افرادها التی ہی عشرة رجال وعشرات
رجال فتقول فی الاول عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال وفی الثانی عشرات رجال ذو عشرة
عشرات رجال وفی بعض النسخ وقع موضع عشرة عشرات عشرات عشرة فاذن تقرر عبارة
حاشیة الحاشیة بالرفع علی المبتدء والخبر بلا اضافة کما فی النسخة الاولی وعلی ہذا ذکر شق الحمل
المواطاتی دون الاشتقاقی . ہذا ما حصل لی فی حل مطلب حاشیة الحاشیة لعلک لم تجد
من غیرنا فتحصلہ الدلیل ان العدد من الکلیات المتکررة بالنوع وکلما یکون کک فهو امر اعتباری
فالعدد امر اعتباری اما الصغری فقد ثبت من البنیة المذکورة واما الکبری فلما فی الحاشیة الاخری
وعبارتها ہذہ ضابطة ذکرہا صاحب التلویحات وہو ان کلما یتکرر نوعه ای یکون ای فرد فرض
منه موصوفا بذلک النوع فیکون مفهومه تارة تمام حقیقته محمولا علیه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا
له محمولا علیه بالاشتقاق فیلزم ان یکون امرا اعتباریا لئلا یلزم التسلسل فی الامور الموجودة کالقدم
والحدوث والبقاء والموصوفیة واللزوم والتعین والوحدة والامکان ونحو ذلک فان الامکان مثلا
لو کان موجودا لکان ممکنا وننقل الکلام الی امکانه فیلزم التسلسل فی الامور الموجودة انتهی **قوله** فیها تارة
وصفا عارضا له ای بعد اضافة الی ذلک الفرد حتی یصیر حصة خارجة عنه عارضة له والتوہم بلزوم
کون الشیء الواحد ذاتیا وعرضیا فاسد لانه باعتبارین مختلفین اذ انه ذاتیة باعتبار اخذه من حیث ہو والعرضیة
باعتبار اضافته الی ذلک الفرد **قوله** فیها لکان ممکنا آه حاصله انه لو کان الامکان موجودا فی الخارج
لکان موصوفا بالامکان لکونه مما یتکرر نوعه فیکون ہذا الامکان ممکنا اذ لا معنی للممکن الا ما یتصف
بالامکان وننقل الکلام الی امکان ہذا الممکن ایضا بانه ایضا علی تقدیر کونه موجودا فی الخارج فیتصف بالامکان وہکذا
فیلزم التسلسل فی الامور الموجودة فی الخارج **قوله** لست [illegible] الوحدات آه [illegible] وہذا [illegible]
التحقیق الذی ثبت عنده من ان العدد مرکب من الآحاد [illegible] الوحدات وما اورده لیدل علی ان
اعتباریة العدد یتوقف علی ترکیبه من الآحاد وان الوحدات حتی یتوجه علیه ان الاعتباریة لیست
موقوفة علی تقدیر ترکیبه من الواحدات ایضا لان الوحدة امر اعتباری واعتباریة الجزء یستلزم اعتباریة
الکل **قوله** من ظاعبارتهم آه کما سیاتی فی قول بعض المحققین فقول الوحدات فی عدد
بعینه ودخول الاعداد فیه **قوله** والعدد محمول علی المعدودات آه لاتحادہ معها فی الوجود کما ہو شان
مع الموصوف فان قلت العدد یکون من غیر مقولة الکم والمعدود منها فکیف یصدق احدہما علی
ما یصدق علیه الآخر لانهما متباینان والمتباینان لا یصدقان علی شیء واحد قلت التباین بین المقولات

لا ينافي صدق احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الآخر بالذات **قوله** والوحدات آه في الحاشية سواء اعتبر
الجزء الصوري اولا انتهى دفع سوال مقدر تقريره ان الوحدات الصرفة وان لم يكن حملها على المعدودات
بالمواطاة صحيحا لكن لم لا يجوز ان يكون حمل الوحدات عليهما من حيث اعتبار الجزء الصوري فيها اذ
احكام الكل قد تغاير احكام الجزء وتقرير الدفع ان الوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري ولا غير محمولة على
المعدودات بالمواطاة لعدم اتحادها مع المعدودات كاتحاد المشتق مع موصوفه بخلاف الاحاد فانها
متحدة مع المعدودات كك **قوله** والواحد آه هذه المقدمة كبرى وقوله السابق لانه مركب من الاحاد
صغرى والمتوسط بين هذين الكلامين جملة معترضة لاثبات الصغرى فحاصل الدليل ان العدد مركب
من الاحاد والواحد من حيث هو واحد اعتباري ليس موجودا في الخارج لان المشتق يكون معنى اعتباريا
انتزاعيا ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فكذا العدد والمركب منه لان اعتبارية
الجزء مستلزم اعتبارية الكل ولا تغفل في توجيه كلامه ان المشتق لتركبه من النسبة يكون اعتباريا حتى
يرد عليه ان المشتق عند المحشي ليس مركبا من النسبة فتوجيه القائل بما لا يرضى قائله به **قوله** والكلام الواقع
آه دفع توهم يتوهم من ان عدم موجودية العدد في الخارج مخالف لظ كلام الشيخ من ان العدد وله
وجود في الاشياء حيث يفهم منه ان العدد له وجود خارجي بالاستقلال بقرينة قوله وجود في
النفس والدفع ان مراده ليس ما هو المتبادر من ظ كلامه ان العدد موجود في الخارج بالاستقلال بل
مراده ان العدد موجود في نفس الامر في الاشياء التي هي منشاء انتزاعه **قوله** ليس بشئ يعتد به اذ المتبادر
منه نفي مط الوجود عن الخارج مع ان العدد وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال لكنه موجود بسبب منشاء انتزاعه
فيه قيل لم لا يجوز ان يكون مراد هذا القائل ان وجود العدد مجردا عن المنشاء ليس الا في النفس فيصير
كلام هذا القائل ايضا معتدا به **قوله** اي اعدام تلك الامور كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد آه كذا في
حاشية الحاشية **قوله** لا يخفى آه دفع لما اورد على المصـ من ان الترتيب لا يكون الا بالعلية او التقدم
والتاخر الوضعي وليس شئ منهما فكيف يحصل الترتيب بين تلك الامور فان الترتيب لا ينحصر فيهما
بل يكون باللازمية والملزومية ايضا **قوله** كما بين العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمة على ذوات
المعلولات **قوله** وبالتقدم والتاخر الوضعي كصفوف المسجد فان ما هو اقرب الى الامام متقدم بالوضع
على ما هو بعيد منه **قوله** كما بين الاجسام والمقادير آه لكن التقدم والتاخر في الاول بالذات وفي
الثاني بالعرض لان المقادير مشار اليها بالاشارة الحسية بواسطة الاجسام بوجودها فيها **قوله** وانما
لم يثبت آه هذا دفع لما يتوهم من ان الترتيب آه بالعلية والمعلولية ايضا يتصور بان الاقل جزء للاكثر

فلم لم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور بالعلية والمعلولية **قوله** لا يتركب آه فلا يكون الاقل جزءً
للاكثر ليكون وجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدمه علة لعدمه فى الحاشية قد ارسطو لا تحسبن ان الستة
ثلثة ثلثة بل هى ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة
واثنين او خمسة وواحدة لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له
لان كل واحد كاف فى تقومها فيستغنى به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجرى فى الثلثة فلا بد فيه
من ضم مقدمة وحدانية وهو التوافق بين الاعداد فى هذا الحكم ويمكن ايضاً ان يستدل ان الاثنين و
الثلثة حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كانت مركبة من العدد
يكون مركبة من العدد الذى هو اثنان ومن الوحدة وح لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون مثل المركب
من المقولتين فيلزم ان يكون هو ح مركبا من الواحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين
عدد وعدد فى الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات انتهى **قوله** فيما لزم الترجيح بلا مرجح آه اى فى
حكم العقل بتقويم البعض دون البعض اذ العقل يفرق فى حصول الستة لكل واحد من المذكورات فلا يرد ان
تقوم حقيقة الشئ من امر دون امر لا يحتاج الى مرجح والا يلزم المجهولية الذاتية فى تركب حقيقة الانسان
من الحيوان والناطق دون الجواهر الناطق مع ان كلا منهما يحصل حقيقة الانسان لان مرجح انما لا بد منه
يحكم العقل بتقوم البعض دون البعض لا بتقومه فى الواقع نعم يرد ان المقدمة آه ابطل التركيب بحسب الواقع
ومن الدليل يلزم بطلان التركيب بحسب العقل فان قلت كما ان العدد يشتمل على الوحدات كذلك يشتمل
على الاعداد فالقول بتركيب العدد من الوحدات دون الاعداد ايضاً ترجيح بلا مرجح قلت ان المرجح موجود
وهو شمول العدد على الوحدات على كل تقدير **قوله** فيما لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له حاصله ان تقوم
الستة من الاعداد المذكورة فاما على سبيل الاجتماع او البدلية والاول بط لانا نعلم قطعا ان بعض الذاتيات
كاف لتحصيلها فلزم الاستغناء عن الذاتيات الباقية على انه لم يتحقق حقيقة الستة بل تزيد عليها والثانى
ايضاً بط لانه اذا حصل الستة من البعض يغنى البعض الآخر لزم الاستغناء عنه مع انه ذاتى له ايضاً والقول بانه
يجوز ان يكون الكل مقوما باعتبار القدر المشترك بين الاعداد بط اذ القدر المشترك انما هو الوحدات
ففيه تسليم للمدعى **قوله** فيما لا يجرى فى الثلثة وكذلك ان تجرى فيها ايضاً هذا البيان فان تركبها
من الاثنين والواحد وتركبها من الوحدات محتملان فان تركب من الجميع لزم الاستغناء
وان تركب من البعض دون البعض لزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل + **قوله** فيها
وهو التوافق بين الاعداد حاصله انه لما ثبت ان الستة مركبة من الوحدات +

اى سواء كان العدد مركبا من الاعداد او الوحدات لان الوحدات واحد ... العدد ... مركبا من العدد ... جزء ...

ومن الامور الوحدانية نوافق الاعداد فی الحکم لزم ان یکون جمیع الاعداد مرکبا من الوحدات
قوله فیها ولها لوازم مختصة کالزوجیة للاثنین والفردیة للثلثة **قوله** فیها ویکون مثل المرکب
من المقولتین وانما قال المثل لان الوحدة اعتباریة والاعتباریات لیست داخلة تحت المقولات
فلم یوجد الترکیب من المقولتین حقیقة بل مثله فی الترکیب من المتباینین **قوله** فیها ثم الوجدان الخ
لا یخفی ما فیه فان بعد ضم هذه المقدمة لا یحتاج الی اثبات عدم ترکیب الثلثة من الاثنین والواحد
الا ان یقال ان هذه المقدمة وان کفت لکن لما کان ثابتا بدلیل آخر بدون دخل مقدمة وحدانیة ذکره
قوله ظاهر لا ستره فیه اذ دخول الوحدات فقط لا یستلزم دخولها مع الهیئة لان دخول شیٔ فی امر لا یستلزم
دخوله مع شیٔ آخر فی ذلک الامر **قوله** العدد علی تقدیر عدم اشتماله آه اعترض علیه بعد تمهید ان
الوحدة التی من مقولة الکیف کما یصدق علی وحدة واحدة کذلک یصدق علی الوحدات الکثیرة ایضا
بناءً علی ان الکلی کما یصدق علی واحد واحد من افراده کذلک یصدق علی الکثیر بان الفرق بین العدد علی
تقدیر کونه عبارة عن الوحدات المعروضة للهیئة الاجتماعیة وبین الوحدات اعتباری والوحدة من
مقولة الکیف والعدد من مقولة الکم فیلزم الاتحاد بین المقولتین حقیقة وبالذات والتغایر بالاعتبار وهو
کما تری والصواب فی الجواب ان یقال ان الوحدة لیست من مقولة الکیف لان الکیف علی المذهب
الاصح عبارة عن عرض لا یقبل القسمة واللاقسمة بالذات والوحدة وان لم تقبل القسمة لکنها
تقبل اللاقسمة ومعنی قولهم ان العدد من مقولة الکم ان الکم یصدق علیه صدقا عرضیا فلا یلزم الاتحاد
بین المقولتین حقیقة وقیل فی الجواب ان الوحدة لیست من مقولة الکیف وان کان العدد من مقولة الکم
فلا یلزم الاتحاد بین المقولتین وفیه انه علی هذا التقدیر یلزم خلل آخر وهو اتحاد المقولة مع غیرها وبالجواب
الصواب یندفع الایراد الذی اورده بعض الاعاظم بان الوحدات غیر صالحة لاخذ الجنس لان معنی
ماخوذیة الجنس من المادة انه اذا اخذت لا بشرط شیٔ کانت نفس الجنس فالمادة والجنس حقیقة
واحدة وانما التغایر بالاعتبار فلو کان الجنس ماخوذا عن الوحدات فالوحدات من حیث هی
لا تخرج عن حقیقتها بل الوحدة وحدة بشرط لا شیٔ والوحدة من حیث هی لیست کما کما هو ظاهر
فاذن الکم مخالف بالحقیقة للوحدات فالکم مع الفصل سواء کان ماخوذا من الجزء الصوری والا
والوحدات منضوما الیها الجزء الصوری او لا احد آخر فللعدد حدان مختلفان بالذات انتهی وکذا
یندفع الایراد الذی اورده بعض المحققین قدس سره بان الجنس ماخوذ عندهم من المادة ومتحد
معها وذا لا یتصور ههنا فان الوحدة ان کانت من مقولة الکیف کیف یتحد مقولة العدد التی هی الکم مع

مع مادتها التي هي الوحدات سواء كانت مع الجزء الصوري اولا اذا لمقولات متباينة والمباين الآخر مع المباين الآخر وان لم يكن من مقولة فلا يكون التكرر فيها من المقولة ايضا بمعنى انه لا يكون عين المقولة لان التكرر اعتباري والمقولة جنس عال بسيط حقيقي فلا يتحد مع الكم اصلا انتهى نعم يرد ايراده الثاني وهو ان الهيئة الاجتماعية اما ان يكون بسيطة او مركبة والاول باطل لان محل الهيئة الاجتماعية الوحدات الصرفة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني فكل جزء منها قائم بمحل على حدة فيكون تلك الهيئة امورا متكثرة فتحتاج الى هيئة صورية اخرى وهكذا فتسلسل ولا يكون كالعدد فعلية **قوله** من حيث انها معروضة هذه الحيثية معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون والا يلزم كون المتعرعين المفرو وههنا اشكال قوي وهو ان الوحدات الصرفة من مقولة الكيف او ليست من مقولة وعلى كلا التقديرين ليست تحت الكم الهيئة فليست مقولة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الهيئة الاجتماعية فهي ح يكون عددا داخلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتية لها بسبب تلك الهيئة الاجتماعية الخارجة عنها وهو باطل لان المقولات اجناس ذاتيات لما تحتها فاذا لم يكن الشيء داخلا تحتها بحسب الذات فكيف صار بالامر الخارج داخلا فيها اذ ثبوت الذاتيات للذات غير محتاجة الى لحاظ عروض امر خارج والا يلزم المجعولية الذاتية وانها مع سواء كان الجاعل منفصلا او عارضا ولا يتوهم ان الوحدات الكثيرة لم يكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد بعد عروض الوحدة فقد تقرر حقيقة احدية عددية ولانقول ان الحقيقة العددية لم يكن قبل عروض الهيئة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية حتى يلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا مثل الحيوان الناطق لم يكن حقيقة محصلة احدية بعد ما صار حقيقة احدية انسانية وليس ههنا مجعولية ذاتية ولا نقول التوهم ههنا لان قوله وبعد عروض الوحدة الخ ليس بشيء اذ لو كان قبل عروض الهيئة حقيقة عددية فما الحاجة الى عروضها فاذا كانت بعد عروضها فلا شك ح في جعل الهيئة لها حقيقة عددية وقياسه على الحيوان الناطق قياس مع الفارق لان الحيوان الناطق وان لم يكن قبل التوحد في مرتبة التفصيل حقيقة احدية انسانية لكن ليس من مقولة مغايرة لمقولة الانسان ليلزم الخلل بل هو عين الانسان والتغاير بينهما انما هو بالتفصيل والاجمال بل حاله كما اذا قيل الانسان ما كان ناطقا ثم صار باعتبار امر ما حتى ناطقا وباعتبار امر غير ناطق وكذا قيل وما قال بعض المحققين لدفع الاشكال ان الوحدات الصرفة لا يكون من مقولة الكيف اصلا وانما يكون من مقولة الكيف الوحدات المأخوذة مع القيد وان كان خارجا فهذا المقيد لم يكن له حالة تكون فيها خالية عن المقولة ثم يحمل عليه ويدخل تحتها ليلزم المجعولية الذاتية فهي لست اصيلة فانه ان اذا اراد بقوله فهذا المقيد لم يكن له حالة تكون فيها خالية عن المقولة الخ اراد ان الوحدات المقيدة كانت كيفا

فلا كلام لنا فيه اذ على هذا التقدير يكون العدد كيفا لا كما وان اراد انها من مقولة الكم فيخالف كلامه السابق وهو قوله انما يكون من مقولة الكيف الوحدات المأخوذة آه اذ يفهم من هذا القول انها من مقولة الكيف قال في الحاشية المنهية والتفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتمل على الهيئة الصورية بان تكون تلك الهيئة جزء لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون داخلة فيها والثالث الذوات بالمحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى تقدير عدم اشتماله وحدات بالوجه الثاني انتهى والفرق بين الوجه الثالث والرابع ان في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة اصلا لا داخلة ولا عارضة لكن يصلح للعروض وفي الرابع لا اعتبار للصلاحية ايضا والعدد ليس عبارة عن احد الآخرين بالدليل الذي ذكره المحشي بقوله ضرورة ان العدد حقيقة محصلة آه فحاصل كلام المحشي ان قول بعض المحققين بان دخول الوحدات في العدد وهو بعينه دخول الاعداد فيه باطل لان العدد ليس عبارة عن الوحدات الصرفة حتى يلزم الاستلزام فضلا عن العينية بل هو عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية ودخول الوحدات الصرفة في العدد لا يستلزم دخول الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف ويلزم على هذا دخول الوحدة مرتين مرة على الانفراد وهو ظ ومرة في ضمن المجموع اي الوحدات المعروضة للهيئة وهذا باطل لانا نعلم ان دخول الوحدات مرة يكفي ولا يحتاج الى مرة اخرى فلو كانت في هذه المرة ايضا داخلة في العدد لزم مستغنى عنه لا يجوز عنه **قوله** ويلزم هذا محذور آخر على تقدير الاستلزام حاصله ان الوحدات الثلثة جزء لثلثة وجزئية الوحدات مستلزمة لدخولها مع الهيئة الاجتماعية فيكون مجموع الوحدتين ايضا جزء لها وهكذا مجموعا الوحدتين الباقيتين وكل مجموع بالنسبة الى مجموع المجموعين واحد قد دخوله يستلزم دخول مجموع المجموعين بناء على الفرض وكذا مجموعا المجموعين الاخرين وهكذا الى غير النهاية فيلزم تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح وههنا موضع لا يتوهم آه من انه يجوز ان يكون بعض المجموعات داخلا وبعضه لا بعد القول بالاستلزام يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا فلا يرد انه يجوز ان يكون المرجح هو اعتبارية الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحقيقية الحاصلة من الوحدات وبعد بقي كلام وهو انه يجوز ان يكون مراد بعض المحققين من استلزام الوحدات لها مع الهيئة استلزام الوحدات الثلثة لا مط الوحدات فتأمل **قوله** مع انا نتصور آه

ہذا محذور ثالث بیانہ انہ لوکان الوحدات المحیثیۃ داخلۃ فی العدد لما امکن تعقل الثلثۃ مع الغفلۃ عن
مجموع الوحدتین کما لایمکن تعقلہا مع الغفلۃ عن الوحدات الثلثۃ والثانی بط لشاہدۃ الغفلۃ
فکذا المقدم اویقال قولہ ہذا تتمۃ للمحذور الثانی فحاصل الکلام ان دخول الوحدات المحیثیۃ یقتضی دخول
المجموعات فلوکانت داخلۃ فی حقیقۃ الثلثۃ لما امکن الغفلۃ عن المجموعات عند تصور الثلثۃ کما لا یمکن
تصورہا مع الغفلۃ عن الوحدات الثلثۃ مع انا نتصورہا مع الغفلۃ عن مجموع الوحدتین فضلا عن المجموعات
الاخر الغیر المتناہیۃ **قولہ** بل نقول آہ بل للترقی حاصلہ انا لو سلمنا ان العدد محض الوحدات بدون
اعتبار الھیئۃ فیہا لکن لانم ان دخول الوحدات فی العدد ہو بعینہ دخول العدد وفیہ فان دخول
الوحدات فی الستۃ مثلا یرجع الی دخول کل واحدۃ وحدۃ اذ الدخول الواحد لایتعلق بالکثیر من حیث
ہو کثیر فلا بد من الدخول لکل علی حدہ ودخول العدد انما یکون دخولا واحدا اذ العدد حقیقۃ محصلۃ احدیۃ
فلا استلزام بین الدخولین فضلا عن العینیۃ فی الحاشیۃ لایخفی علی المتامل ان الحکم الواحد لایتعلق بالاشیاء
الکثیر من حیث انہا کثیرۃ الا تری ان دخول الرجال الکثیر فی الدار مثلا لیس دخولا واحدا بل لکل
واحد من الرجال دخول قائم بہ انتہی اعترض علیہ بان المحقق لم یدع ان دخول الوحدات الکثیرۃ
دخول العدد بل انما ادعی ان دخول الوحدات بعینہ دخول الاعداد علی تقدیر عدم اشتمالہا علی الجزء
الصوری وان کان دخولا کثیرا فہو لازم التبعیۃ لان العدد ح غیر مغایرۃ للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار
فارتفع الاثنینیۃ فدخول الوحدات دخول الاعداد وکما ان دخول الوحدات دخولات کک دخول الاعداد
ایضا دخولات فتامل انتہی لایخفی ما فیہ فان المحقق وان لم یدع صراحۃ بان دخول الوحدات الکثیرۃ
دخول واحد لکنہ ادعاہ ضمنا لانہ لما قال ان دخول الوحدات بعینہ دخول الاعداد ودخول الاعداد
انما ہو دخول واحد فیلزم القول بان دخول الوحدات الکثیرۃ ایضا دخول واحد وعدم التغایر بینہما
بالذات والاعتبار لایستلزم ان یکون المضاف الی احدہما من جہۃ بعینہ المضاف من جہۃ اخری لجواز ان
یکون الامر الخارج المنفصل مانعا عنہ فالعدد وان کان محض الوحدات لکن لا یکون دخولہا بعینہ دخول
الاعداد لتفاوت الدخولین بالوحدۃ والکثرۃ الا ان یقال لعل قول المعترض فتامل اشارۃ الی ہذا **قولہ**
والفرق آہ دفع توہم یتوہم ان الوحدات اذ لوحظت بدون الہیئۃ الاجتماعیۃ فلیس الفرق بین کل وحدۃ
وحدۃ والواجب المخصصۃ التی ہی عبارۃ عن العدد فحال دخولہما واحد بان بینہما فرقا لایخفی علی احد اذ
فی الوحدات اعتبار الصلاحیۃ لعروض الہیئۃ فلیس الامتیاز والاتحاد فی اجزائہا مفصلا فی ہذہ المرتبۃ
بخلاف کل وحدۃ وحدۃ فان کلا من اجزائہ یمتاز عن الآخر مفصلا **قولہ** وبما حققنا من ان العدد لیس جزئیا للعدد

ای بدون دخول الوحدات بدون الہیئۃ ودخول الاعداد

قوله مطلقا سواء كان عددا او لا **قوله** لا يتم وذلك لان المجموع الثانى ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزءاله الا بواسطة جزئية العدد والعارض للمجموع الثانى فى العدد والعارض للمجموع الاول لما تقرر فى موضعه ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزءا للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما بعروضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات كذا فى الحاشية ومما ينبغى ان يعلم ان كلام المحشى مبنى على ان الجزئية والكلية من عوارض العدد بالذات دون المعدود ومع انه فاسد لان تعدد الحقائق اما بذواتها او بعروض العدد والثانى باطل اذ العدد من الامور الانتزاعية فلا دخل له فى تعدد الحقائق فتعين الاول **قوله** تحقق مجموعها اى مجموع آحاد الخمسة يعنى تحقق الآحاد التى يعرض لها الهيئة الوحدانية ويكون منشأ لانتزاعها بالضرورة وان شئت التفسير عليه فاعلم ان عروض هذه الهيئة للآحاد عروض انتزاعى فليس فى نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فالكثرة المحضة ليست قابلة لعروض شئ واحد لان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض ومجموع الآحاد هو الخمسة **قوله** والوجه الثانى آه حاصله منع ان عدم الاقل الذى هو جزء علة لعدم الاكثر بالذات لانه عدم علة معينة او عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل ولا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول لانه على هذا يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدم تلك وليس كذلك اذ يجوز ان يعدم المعلول عند عدم العلة الاخرى فيكون علة عدم المعلول عدم علة ما لا على التعيين اى قدر مشترك بين اعدام العلل آه فى الحاشية والا يلزم عند انعدام العلل توارد العلل المستقلة على معلول واحد انتهى حاصله انه لو لم يكن علة عدم المعلول عدم علة ما على التعيين اى القدر المشترك بل كان عدم كل واحد واحد من المعينات علة بالاستقلال يلزم عند انعدام العلل جميعا توارد العلل المستقلة على معلول واحد لان عدم كل واحد ح كاف لعدم المعلول وبالجملة ان الدعوى ههنا ان علة عدم المعلول عدم علة ما اى قدر مشترك وهى لا يثبت الا بابطال كون عدم العلة المعينة وعدم كل واحد واحد من المعينات علة لعدم المعلول فابطل المحشى رح الاول فى الحاشية بقوله ان علة عدم المعلول آه والثانى فى حاشية الحاشية بقوله والا يلزم آه اقول ان انكار كون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول انما يصح اذا اخذ التوقف المذكور فى العلة بالمعنى المشهور واما اذا اخذ بمعنى ما يصحح دخول الفاء فيه كما هو عند المجوزين لتعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصى فلم يصح كما لا يخفى **قوله** واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول بناء على انه يصدق عليه عدم علة **قوله** قال بعض الافاضل يرد على هذا ايضا ثم الجمع لان العلة

بالذات لعدم المعلول ہو عدم العلة التامة لا عدم واحد بعينه بين العلل حتى يلزم توقف عدم مجموع
الاكثر على عدم مجموع الاقل ولزم الترتيب بينهما بالعلية والمعلولية لكن لما كان غرض المحشي بيان فساد
ہذا القول لم يمنع لہذا الوجه بل اشتغل باثبات فساده **قوله** ليس يتوقف بالذات آه فالتوقف على ہذا
بالمعنى المشهور **قوله** فبشئ بعينه الفاء للتعليل **قوله** واما عدم احد الاجزاء بعينه آه دفع سوال مقدر تقرير السوال
ان عدم المعلول قد يكون بعدم احد الاجزاء العلة بعينه او لا بعينه فكيف يصح قولكم ان عدم المعلول لا يتوقف
بالذات الا على عدم العلة التامة والدفع ان عدم الاجزاء بعينه او لا بعينه ليس من العلل بل من مقارنات
الموقوف عليه ولوازمه لان عدم العلة التامة لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء فعدم المعلول حقيقة
انما ہو من العدم العلة التامة لا بانعدام احد الاجزاء حتى يكون داخلا في الموقوف عليه اذ عدم المعلول
لا يتوقف على عدم احد الاجزاء بالتوقف الذي بنى ذلك الفاضل كلامه عليه حتى يكون علة له لانه
لو كان كذلك كيف يكون عدم المعلول من غيره وليس كذلك **قوله** على خلاف آه لان الجمهور تصرحوا
ان عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه علة بناء على ان علة عدم المعلول عندهم عدم علة ما **قوله**
فعدم الشرط ہذا ايضا دفع لسوال مقدر تقرير السوال ان المعلول المشروط قد يكون معدوما بعدم الشرط فعدم
الشرط ايضا يكون موقوفا عليه لعدم المعلول فكيف يصح القول بان عدم المعلول يتوقف على عدم العلة
التامة والدفع ان عدم الشرط ليس موقوفا عليه بل ہو مقارن لعدم العلة التامة لا من عدم الشرط اذ
لو كان كذلك كيف يكون عدم المعلول بدون عدم الشرط وليس كذلك ولا يتوہم ان الشرط خارج عن العلة
وربما قد يكون معدومة مع وجود الشرط فكيف المقارنة لان المراد من المقارنة ما ہو غير لازم فالانفكاك
في بعض المواضع لا ينافي المقارنة **قوله** وكذلك ہذا ايضا دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان عدم المعلول قد يكون
لسبب المانع ايضا فكيف يصح القول بان عدم المعلول لا يكون الا من عدم العلة التامة وتقرير الدفع ان حال
وجود المانع مثل حال عدم الشرط اذ ليس عدم المعلول يتوقف على المانع لانه ربما يعني المعلول مع انتفاء المانع لعدم
تحقق العلة التامة فلو كان للمانع لعدم تحقق العلة التامة فلو كان المانع موقوفا عليه لعدم المعلول
كيف يكون عدم علة المعلول بدونه **قوله** والا يلزم ان يكون آه حاصله ان العلة التامة عبارة عن احاد
العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة من دون اعتبار الهيئة فيما لا عن المجموع المركب منها المعروض
الهيئة الاجتماعية والا لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف
عليه المعلول وہذا يكون عند وجودہا ولا يفتقر الى شئ آخر ولا ريب في ان المعلول يتوقف على العلل الناقصة
بتوقفات كثيرة فلو كانت العلة التامة عبارة عن المجموع المركب من العلل الناقصة المغاير لها كما ہو مذہب جملة

مايتوقف لان جملة ماتوقف ح هو احاد العلل الناقصة فی مرتبة الكثيرة المحضة مع هذا المجموع وكانت
جملة مايتوقف هی العلة التامة فصارت جزءا لنفسها وما يتوهم من ان العلة التامة اذا كانت عبارة
عن العلل الناقصة فی مرتبة الكثيرة المحضة يلزم ان يكون هی جزءا لنفسها لان المعلول كما يتوقف
على الكثرة المحضة يتوقف على كل واحد واحد من هذه الكثرة ايضا لانه لا يوجد بدونه والعلة التامة عبارة
عن جملة مايتوقف عليه فيكون العلة التامة التی هی عبارة عن الكثرة المحضة جزء الجملة مايتوقف
عليه التی هی العلة التامة اذ جملة مايتوقف ح هی الاحاد فی مرتبة الكثرة المحضة وكل واحد واحد منها فصار
جزءا لنفسها مدفوع اذ توقف المعلول على الكثرة انما هو بتوقفات كثيرة فهذه التوقف بعينه التوقف على
كل واحد واحد من هذه الكثرة فلا يكون هذا التوقف بعض مايتوقف عليه ليلزم جزئية الشیء لنفسه بخلاف
المجموع المركب لان التوقف عليه غير التوقف على الكثرة اذ التوقف على المجموع توقف واحد وعلى
الكثرة كثير وما اعترض به بعض الاعاظم بان العلة التامة جملة مايتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا وح لا يلزم
دخول هذا المجموع فيها اذ التوقف عليه تام فلا يلزم جزئية الشیء لنفسه ففيه ما قيل ان المجموع اذا صار
مغاير العلل الناقصة الكثيرة وحصل بعدها فجملة مايتوقف عليه المعلول ح هو العلل الناقصة مع هذا المجموع فصار
جزءا من جملة مايتوقف عليه وهی العلة التامة فيلزم جزئية هذا المجموع لها مع انه نفسها وهو جزئية الشیء
لنفسها **قوله** ولذا قال آه ای لما ثبت ان العلة التامة عبارة عن الاحاد فی مرتبة الكثيرة المحضة قال
بعضهم ان المعلول يتوقف على العلة التامة بتوقفات كثيرة اذ التوقف على الامور الكثيرة من حيث هی
كثيرة لا يكون الا توقفا كثيرا **قوله** فعدم العلة التامة آه بعد تمهيد ان العلة التامة عبارة عن نفس
احاد العلل الناقصة فی مرتبة الكثيرة المحضة دون المجموع المركب منها المغاير لها جار على رد قول
بعض الافاضل من انه لا يمكن ان يكون عدم العلة التامة علة لعدم المعلول وتقريره ان العلة
التامة اذا كانت عبارة عن الاحاد فی مرتبة الكثيرة المحضة فعدمها لا يكون الا كثيرا لان العدم
رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها ايضا يكون اعداما متعددة لان العدم الواحد
لا يتعلق باشياء الكثيرة من حيث هی كثيرة فعدم العلة التامة ان كان علة لعدم المعلول فهو اما هذه
الاعدام جملة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا عدم الاعدام جميع العلل الناقصة وظ ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا
ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة او عدم جزء لا بعينه وهو المط لكن المحشی انما ترك هذا الشق
اذ هو مطلوب الغير المرضی لبعض الافاضل فلا يرد ان عند عدم واحد من العلل يعدم العلة التامة لان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من حيث هو كل فاذا انتفى واحد من الكثرة لم يبق الكثرة كما كانت

فانتفت العلة التامة ح ايضا فعدم المعلول يكون من عدم العلة التامة كما قال البعض الافاضل لانه
ليس مقصود المحشي ان رفع العلة التامة لا يكون الا برفع جميع احاد العلل الناقصة حتى يرد ما اورد بل
مقصوده ان آه اعدام كثيرة واذ لا يجوز ان يراد آه القدر المشترك اي عدم واحد من العلل لانه مطلوبنا
الغير المرضي للخصم اراد جميع الاعدام وبهذا قال المحشي فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم
واحد منها فتامل تامل بليغا تحت لما كان ذلك البعض استدل بان شيئا بعينه لا يترتب الا على شيء بعينه
وجودا وعدما فلا يكون عدم علة ما علة لانه غير معين اجاب عنه في حاشية الحاشية بقوله وما قال ان شيئا بعينه
لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى
التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده انتهى حاصله ان ترتب الشيء المعين مسلم في الوجود اذ له تاثير في
وجود الآخر وترتب وجوده على الاول واما في العدم فلا اذ التحقيق ان عدم المعلول لا يحتاج الى عدم العلة
بل يكفي فيه سلب تاثير العلة في الوجود فيجوز ان يوجد العلة ولم يوثر فيه فيه انه قد سبق من المحشي
انفا ان عدم المعلول يكون لعدم علة ما وليس معنى التاثير الا هذا الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة
وقوله بل يكفي آه كناية عن عدم علة ما كذا قيل **قوله** القائل ان يقول آه لا احمل المحشي كلام المصنف على
ان عدمات تلك الامور الغير المتناهية مرتبة متحققة ح لان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا العدم
واحد من العلل العدم المجموعات وهذا ابطل التطبيق والتضايف وغيرهما اعترض عليه بان العدمات
امور انتزاعية ينتزعها العقل من العدد المعدومة فقبل الانتزاع لا وجود لها يجري فيها براهين ابطال التسلسل
لان من شرائط الجريان الوجود وبعد الانتزاع لا وجود الا لما تحقق انتزاعها وهو متناه فلا فايدة في
اجزاء البرهان فلا يلزم كون تلك العدمات مرتبة موجودة غير متناهية بالفعل كما زعم المحشي يجري
فيها التطبيق وغيره ولم يدر ان مقصود المحشي انه لو كان العلم ازالة يجب تحقق الامور الغير المتناهية فينا بالفعل
بازاء ما في نفوسنا او اكثر من الامور الغير المتناهية بالفعل وتلك الامور مرتبة وجودا او عدما اما اولا فلان
العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل واما ثانيا فلان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر وليس المراد من
قوله فاذا كان عدم الواحد والاثنين آه ان هذه الشرطية ثابتة فيلزم ان يكون عدمات تلك الامور
مترتبة ومتحققة فيها بالفعل ويرد عليه الاعتراض المذكور بل هو تاكيد الاستلزام عدما فحاصله انه
اذا فرض عدم الواحد والاثنين لزم انعدام جميع المجموعات ولما كان وجودها محالا لان الوجود للمجموعات
مرتبين بطلان هذا اي الامور الغير المتناهية المرتبة وجودا وعدما اللازمة لكون العلم بالاتي الحاصلة فان
قلت في اثبات الترتيب بحسب الوجود كفاية الاجزاء براهين التسلسل فما الفايدة في اثبات الترتيب بحسب العدم قلت

الابدان بان الغیر المتناهیة المرتب وجوداً او عدماً محال مطلقاً ولا نص الاستحالة بالمرتب وجوداً
قوله ومعنی استلزام آه دفع لما یتوهم آه من ان تلک العدمات اذا کانت امورا انتزاعیة فالاستلزام
بین عدم الاقل والاکثر انما یتصور اذا کان بین انتزاعهما استلزام مع انه لیس کذلک لان انتزاع عدم الاربعة
لا یستلزم انتزاع عدم الخمسة لانا نزع عدم الاربعة مع الغفلة عن انتزاع عدم الخمسة وتقریر الدفع ان معنی
الاستلزام استلزام صحة انتزاع عدم الاقل لصحة انتزاع عدم الاکثر یعنی انه اذا امکن انتزاع عدم الاقل
یمکن انتزاع عدم الاکثر لان انتزاع عدم الاقل مستلزم لانتزاع عدم الاکثر معه بالفعل **قوله** و
لا یکون هذا من تتمة الاعتراض **قوله** المقصود اجراء برهان التطبیق وهو عبارة عن تطبیق احدی الجملتین بقضیة
الاخری بواحد علیهما حتی یظهر مساواة الزائد الناقص وهو محال او بیانیهما وهو المطلوب التفصیل فی الکتب المبسوطة
وفیما ذکرناه کفایة للمتعلم **قوله** الغیر المتناهی هکذا فی النسخة الحاضرة عندی فحاصل الکلام ان المقصود اجراء
اجزاء برهان التطبیق مثلاً فی العدمات وکونها من الامور الانتزاعیة لا یمنع جریانه فیها لان الاجزاء المقداریة
هی التی بها یقدر الجسم کالنصف والثلث وغیر ذلک فی الجسم المتصل الغیر المتناهی یجری فیها برهان التطبیق
مع انها اجزاء وهمیة انتزاعیة غیر موجودة فی الخارج واللازم ترکب الجسم المتناهی المقدار الذی هو قابل
للانقسام الغیر المتناهیة وجزء للجسم الغیر المتناهی من الاجزاء الغیر المتناهی بالفعل ضرورة استلزام فعلیة جمیع
اجزاء الکل فعلیة جمیع اجزاء جزءه وترکب الجسم المتناهی المقدار من الاجزاء الغیر المتناهیة بالفعل محال
لاستلزامه عدم تناهی المقدار وفی بعض النسخ بزیادة التاء فی الغیر المتناهی فیصیر صفة للجسم
بتاویل الجثة والا لکان صفة للاجزاء فیصیر الحاصل ان کون العدمات من الامور الانتزاعیة لا یمنع جریان
برهان التطبیق فیها لانه یجری فی الاجزاء المقداریة الغیر المتناهیة للجسم المتصل المتناهی مع انها اجزاء
وهمیة آه ولا یخفی ما فیه فان الاجزاء الغیر المتناهیة للجسم المتصل المتناهی لا یجری فیها برهان التطبیق
لان الجسم المتصل امر واحد لا اجزاء فیه بالفعل فعلاً وانما یکون بعد الانتزاع وفی التطبیق لا بد من امور متعددة
بالفعل والقول بجریانه بعد خروجها غیر متناهیة من القوة الی الفعل فی ازمنة غیر متناهیة لا یسیر الجواب
الذی حاصله ان الاجزاء وان لم یکن موجودة بانفسها لکنها موجودة بمنشاء انتزاعها وکیف علی ذلک
التقدیر یکون تلک الاجزاء موجودة بانفسها **قوله** مع انها اجزاء وهمیة غیر موجودة فی الحاشیة ای
بوجود مغایر عن وجود الکل وتفصیله ان الاجزاء التحلیلیة اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما موجودة
واحدة والاول باطل لان تلک الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضایا الخارجیة کما اذا قسمت بعض المتصل
ویقع بعضه فی الخارج فیقال هذا البعض حار وذلک البعض بارد وثبوت شیء

الشی للشی فی ظرف مستلزم لثبوت المثبت له فی ذلک الظرف وکذا الثانی لان الجسم یقبل الانقسامات الغیر المتناهیة فلو کانت تلک الاجزاء فیه متعددة یلزم ترکبه بالفعل من اجزاء غیر متناهیة فثبت انها موجودة بوجود واحد فلیس فی الخارج الا امتداد واحد من غیر ان یکون فیه تکثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ینتزع عنه الاجزاء بفرض شیء دون شیء فبطل ما توهم انها حقیقة متعددة موجودة بوجود واحد کیف والوجود هو نفس الموجودیة المنتزعة ولیس له فرد سوی الحصة المتحصصة بالوصف او الاضافة قال بهمنیار فی التحصیل الماء والخمر لا یصح ان یکون بینهما وحدة بالاتصال حقیقة فان الموضع للمتصل بالحقیقة جسم بسیط متفق بالطبع وکذا ما قیل ان ذات الجزء التحلیلی مقدم علی الکل فی الوجود الخارجی بمعنی ان العقل اذا فتش الکل والجزء یحکم بتقدم ذات الجزء علیه ووصف الجزئیة متاخر عنه لما حققت ان الکل والجزء فی الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئیة یتحقق فی کل جزء فاحسن اعمال الرویة وکن علی سلامة القریحة انتهی **قوله** فیها الاجزاء التحلیلیة هی التی لا یترکب منها الجسم کالنصف والثلث فاطلاق الجزء علیه علی سبیل المسامحة اذ الجزء ما منه الترکیب ولیس الترکیب الجسم المتصل منها حقیقة لکن لما کانت الاجزاء المذکورة منتزعة عنه بحیث یذهب اوهام العامة الی ان الجسم مرکب منها یطلق لفظ الجزء علیها مجازا **قوله** فیها معدومة صرفة آه والمراد منها ما کانت معدومة بنفسها وبمنشأ انتزاعها ومن قوله موجودة الموجود بانفسها ووصف التعدد لازم للموجودیة بنفسها لان الهویة اذن متعددة بدیهة من قوله موجودة بوجود واحد الموجود بوجود المنشأ لان وجوده منسوب الیها ولا یجوز ان یراد منه ان الاجزاء المتعددة لها وجود واحد بان تکون تلک الهویات المتعددة متحد فی الوجود لان المحشی سیبطله فی قوله فبطل ما توهم آه **قوله** فیها کیف یعنی ان الوجود لیس له حقیقة الا نفس الموجودیة المنتزعة وهذا معنی مصدری فلیس له فرد سوی الحصص التی یحصل بالتقیید سواء وجد فی ضمن الاضافة او الوصف فمناط تعدده وتکثره انما هو تعدد المضاف الیه او الصفة فلو کانت الاجزاء حقائق متعددة صارت وجوداتها المضافة الیها ایضا متعددة فکیف یصح القول بان حقیقة هذا الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد **قوله** فیها قال بهمنیار فی التحصیل آه هذا استشهاد علی عدم کون الاجزاء التحلیلیة متعددة بوجود واحد فانا نعلم ان بینها وحدة بالاتصال فلو کانت موجودة متعددة لم یکن بینهما وحدة اتصال اذ لا نعم بینا فیها کما قال بهمنیار فی کتابه المسمی بالتحصیل ان الماء والخمر لا یصح ان یکون بینهما وحدة بالاتصال بالحقیقة لان الموضوع الذی یثبت له المتصل یکون جسما بسیطا متفقا بالطبع والخمر والماء جسمان مختلفان

بالطبع كيف يكون المركب منهما متصلاً بالحقيقة فكذلك اجزاء الجسم اذا كانت حقائق متعددة كيف يتصور الاتصال بينهما
مع انها متصلة **قوله** فيها لما حققت وجه لبطلان ما قيل **قوله** فيها مع ان تاخر وصف الجزئية يعني تخصيص تاخر وصف
الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه مما لا وجه له لان تاخر وصف الجزئية
يوجد في كل جزء سواء كان تحليلياً اولا **قوله** فمنشأ لانتزاعها ليس كذلك اي ليس موجوداً في الخارج اذ منشأ
تلك العدمات هو الاعداد المعدومة فحاصل الجواب ان قياس العدمات على الاجزاء المقدارية قياس مع
الفارق لان الاجزاء المقدارية وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة لوجود منشأها واما تلك العدمات
فليست موجودة بانفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيها برهان التطبيق لان من شرط جريان برهان
التطبيق الوجود كما لا يخفى **قوله** كذا الاكثر بالعرض آه وهو المعدود اذ اتصافه بالاقلية والاكثرية بواسطة
عروض العدد له واما اتصاف العدد بهما فبالذات **قوله** والفرق تبين آه هذا دليل آخر لابطال الازالة حاصله
ان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما لانها اعتبارية ليست قابلة لاتصاف
بشيء **قوله** فما قيل ما قال في المنهية في توجيه التامل ان العلم على تقدير كونه زوال امر ليس نفس
الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بمعنى حصول الصورة ليس نفس التحصيل والحصول
بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه
حاصلاً فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلاً انتهى ففيه
ان العلم يكون صفة قائمة بالمدرك كالامر الزائل من حيث انه زائل عن المدرك ليس بقائم
فيه فلا يكون العلم الا الزوال الثابت للنفس وهو لا يتصف بالمطابقة فبطل كون العلم زوال امر
نعم يمكن بيان وجه التامل بانه اما اذا اريد بالمطابقة ان اريد بها المطابقة بين العلم والمعلوم بحسب
الذات والحقيقة فنعم وان اريد بها المطابقة بينهما بحسب الكشف فمسلم لكن عدم تحققه بين الزوال الثابت
للنفس والمعلوم ممنوع **قوله** والاستدلال آه دفع لما يتوهم من ان الاستدلال على كون العلم
تحصيلاً يوجب النظرية فينافي كونه من الوجدانيات التي هي من اقسام الضروريات وتقرير الدفع
ان الاستدلال لا ينافي الضرورة لان غاية ما لزم منه حصوله بالنظر لا التوقف عليه حتى يوجب النظرية
اذ النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل به قال في الحاشية التوقف على النظر غير الحصول سواء كان
التوقف بمعنى الترتيب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بشيء لا يلزم ان يكون مترتباً عليه او ممتنعاً بدونه
انتهى والحاصل ان النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل مصاحباً للنظر الذي هو القياس مثلاً والحصول
مصاحباً للنظر لا يوجب التوقف والترتب اذ الحاصل مصاحباً لشيء لا يجب ان يترتب عليه او يمتنع

مرو نہ فالباء فی قولہ لا ما لتحصیل بالنظر للمصاحبۃ وکذا فی قولہ فی الحاشیۃ غیر الحصول بہ کذا قیل فتدبر
قولہ وذلک لان الحاصل آہ دفع لما یتوہم آہ من ان اتحاد الحاصل لا یستلزم اتحاد العلم لم لا یجوز
لان یکون للشیٔ الواحد حصولان یکون العلم بہذا ہو الحاصل بحصول والعلم بذلک ہو الحاصل بحصول
آخر والدفع ان الحاصل الواحد لیس لہ الا حصول واحد لان الحصول معنی مصدری وتعددہ وتوحدہ
تابع لتعدد المنسوب الیہ وتوحدہ واذ ہو آہ واحد فالحصول ایضاً کذلک وان توہم ان الاحتیاج الی
المقدمۃ المذکورۃ انما یکون اذا کان العلم عبارۃ عن الحصول واما اذا کان عبارۃ عن الحاصل فلا
لانہ اذا کان الحاصل واحدا اتحد العلم البتۃ یجاب بانہ یجوز ان یعرض للحاصل الواحد حصولان
یختلف العلمان بحسبہما اذا المعروض یختلف باختلاف العوارض فلا یلزم عنہم اتحاد الحاصل اتحاد العلمین
فالاحتیاج الی بیان المقدمۃ المذکورۃ علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الحاصل ایضاً ضروری والی
ہذا السوال والجواب اشار المحشی فی منہیۃ بقولہ ہذا البیان علی تقدیر کون العلم عین الحاصل ایضاً ضروری
اذ یمکن ان یتوہم علی ہذا التقدیر ان العلم بہذا ہو الحاصل بحصول والعلم بذلک ہو الحاصل بحصول
آخر انتہی **قولہ** فہنا ایضاً ضروری ای کما انہ ضروری علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الحصول
قولہ وجہ آخر لابطال اتحاد الحاصل فی العلمین وتقریرہ انہ اذا ثبت ان العلمین لا یجتمعان حدوثاً
للمقدمۃ المشہورۃ فلا بد ان یکون علم احدہما مقدما والآخر مؤخرا فلو کان الحاصل فیہما واحداً یلزم
تحصیل الحاصل غیر التحصیل الاول ای یکون الحصول الحادث عند احد ہذین العلمین مغایراً للحدوث
للحصول الحادث عند العلم بالآخر لا استوی حال العلم الثانی وما قبلہ او یتخلل العدم بینہما فیلزم
اعادۃ المعدوم **قولہ** فان قلت آہ حاصلہ ان الذی لزم من دلیل المصنف کون العلم
بالحصول امر ولا یلزم منہ ان یکون العلم متصفا بالمطابقۃ لجواز ان یکون اضافۃ بین العالم
والمعلوم وہی لا یتصف بالمطابقۃ فبطل تفریع المصنف علی ابطال الازالۃ من لزوم ان یکون
لکل معلوم امر فی العقل یطابقہ **قولہ** قلت آہ حاصلہ ان ہذا التفریع بلحاظ مقدمۃ مطویۃ
ضروریۃ وہی ان العلم یتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ ولم یذکرہا لاشتہارہا فیما بینہم اولان اتصاف
العلم بہا امر ضروری فکانہ بضرورتہ ادعی وان لم یلزم من الدلیل **قولہ** لکن لقائل فیہ ما افادہ
بعض الاعاظم من ان تعیین الطریق غیر واجب علی المناظر ولما کان بعض شقوق نقیض المطلوب
باطلا بدلیل مستقل فلا باس بان یبطلہ المستدل بہ ثم یضم مقدمات لاثبات المطلوب وان کانت تلک
المقدمات کافیۃ فی اثبات اصل المدعی **قولہ** فتدبر فی الحاشیۃ اشارۃ الی انہ یمکن ان یقال العلم علی

تقدیر ان یکون زوال امر انفہ یتصف بہا کما مربیانہ فی الحاشیۃ الحاشیۃ فلما کان المتصف بہا منحصرا فی
الامر الحاصل والامر الزائل ذکر المصنف تلک المقدمات فی نفی کونہ امرا زائلا انتہی ولایخفی ما فیہ **قولہ**
وقد یقال ہذا جواب لقولہ فان قلت آہ ودلیل الزامی علی المتکلمین المنکرین للوجود الذہنی القائلین
بکون العلم نسبۃ حاصلۃ ان العلم لیس عبارۃ عن النسبۃ اذ تحققہا فرع تحقق المنتسبین فوجودہا بدونہما
ممتنع مع انا ندرک ما لیس بموجود فی الخارج فلا بد من ان یکون لہ وجود فی الذہن والا یلزم تحقق احد المنتسبین
بدون الآخر مع انہم ینکرون الوجود الذہنی فبطل احتمال کون العلم نسبۃ قد بعض المحققین ان ہذا الاشکال
لایختص بکون العلم نسبۃ بل یجری علی تقدیر کونہ صورۃ حاصلۃ فان العلم المتعلق بالممتنعات لا بد من ان
یکون لہ متعلق بالفتح ومتعلقہ بالذات ذواتہا والضرورۃ شاہدۃ بان المتعلق بالذات للصفۃ الثبوتیۃ لابد
من ان یکون موجودا کذلک مع ان ذواتہا فاقدۃ فی الخارج والذہن فان المحال من حیث ہو محال لیس
لہ تحقق فیہما **قولہ** واعترض علیہ آہ حاصلہ انہ لا یلزم من عدم وجود المعلوم وجودہ فی الخارج نفی
الذہن لجواز ان یکون وجودہ فی العقول المجردۃ کافیا لتحقق النسبۃ التی ہی العلم **قولہ** لا یتغیر علمنا
بہا آہ فلو کان وجود المعلوم فی العقول المجردۃ کافیا لعلم لتغیر العلم لعدمہ لانتفاء العلم بانتفاء المعلوم
مع انہ لیس کذلک بل بقی العلم کما کان کما یحکم بہ البدیہۃ **قولہ** وبہذا آہ ای باثبات ان العلم ہو الحصول
وعدم کفایۃ الوجود الخارجی لہ مذہب المحققین من ان المعلوم بالذات ہو الصورۃ العلمیۃ فی الحاشیۃ بیانہ
ان العلم صفۃ ذات اضافۃ فلابد من ان تحقق المعلوم عند تحققہ ونحن نعلم بالضرورۃ ان علمنا بالاشیاء لا یتغیر
عنا ولا یزول بزوال تلک الاشیاء فی الخارج فالمعلوم بالذات ہی الصورۃ الموجودۃ فی الذہن لا ما ہو موجود
فی الخارج لکن ینبغی ان یعلم انہا معلوم بالذات لا من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ والا لا یحتاج
الی اثبات الوجود الذہنی بل لا یتصور انکارہ وبہذا یظہر ان ما سبق الی بعض الاذہان من ان العلم
الحضوری علم بالذات لکون معلومہ ای الصورۃ الذہنیۃ معلوما بالذات والعلم الحصولی علم بالعرض
لکون معلومہ ای الشیٔ الخارجی معلوما بالعرض لیس لشیٔ نشأ عن اہمال ہذہ الدقۃ واشتباہ احد العلمین
المتقاربین بالآخر لان کلا علمین الاول علم متعلق بالمہیۃ من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن العوارض
الخارجیۃ والذہنیۃ وہی معلوم بالذات والمہیۃ من حیث انہا معروضۃ للعوارض الخارجیۃ معلومۃ بالعرض
وہذا العلم علم حصولی لانہ لیس الا حصول صورۃ الشیٔ فی العقل والثانی علم متعلق بالعلم الذی ہو القائم
بنا ومبدء الانکشاف فینا وذلک العلم علم حضوری لان علم النفس بذاتہا وصفاتہا علم حضوری
کما تقرر فی موضعہ انتہی **قولہ** فہہنا وبہذا یظہر آہ ای بما ثبت ان المعلوم فی العلم الحضوری ہو الصورۃ

من حيث هی **قوله** فيها معلوما بالعرض آه اذ لو كان معلوما بالذات لا ينفی العلم لاستغنائه مع ايلبس كك **قوله**
فيها فتشا عن اهمال هذا الدقة آه وهی ان للصورة الذهنية اعتبارين من حيث هی ومن حيث الاكتناف
الاكتناف بالعوارض الذهنية ومعلوم العلم الحصولی هو الصورة الذهنية بالاعتبار الاول لا الشئ الخارجی
قوله فيها واشتباه احد العلمين المتقاربين بالآخر آه يعنی ان العلم الحصولی والحضوری لما كانا متقاربين
فی الصورة الذهنية لان علمها من حيث الاكتناف بالعوارض علم حضوری ومن حيث هی علم حصولی
فهذا التقارب اشتبه علی بعض الاوهام احد العلمين بالآخر وقال ان الصورة الحاصلة فی الذهن من الخارج
علم حصولی ومعلومه فی الخارج والعلم المتعلق بالصورة الذهنية مط علم حضوری ولم يفهم ان للصورة الذهنية
مرتبتين فی مرتبة معلوم علم الحصولی وفی مرتبة علم حصولی ومعلوم للعلم الحضوری **قوله** فيها وهی معلوم
بالذات هذا فی الادراك التعقلی مسلم دون الادراك الاحساسی اذ معلومه هو الشئ المنكشف بالعوارض
قوله فيها فان للمناقشة فيه ای فی قوله وانت خبير مجالا فی الحاشية لقائل ان يقول ان المدارك
العالية مع ما فيها من الصورة العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلی تقدير انتفائها يلزم
انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فما يدرك لعل هذا بديهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام
مثلا مقدم علی بعثة موسی عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم ان لی هذا بديهة الوهم لما دل البرهان علی
خلافه انتهی حاصله ان القول بعدم الاشياء فی الخارج مط سواء كان فی العقول او غيرها باطل اذ العقول مع ما
فيها من الصورة العلمية علل لجميع الاشياء ومنها العلم فلو انتفت الصور العلمية عنها انتفت العلة لان انتفاء
الجزء يستلزم انتفاء الكل واذا انتفت العلة يلزم انتفاء جميع الاشياء المعلولة اذ انتفاء العلة يستلزم
انتفاء المعلول فما زعم انه علی تقدير انتفاء الاشياء من العقول لا يتغير علمنا بها لعل هذا بديهة الوهم فتبين ان
مراد السائل انه لو كانت النسبة محققة عند تحقق الظرف فی المدارك العالية يلزم عدم النسبة علی تقدير فرض
عدم الصورة الحاصلة فی المدارك العالية من حيث انها ظرف فی نفس الامر مع قطع النظر عن جنس آخر فلا
يكون وجود النسبة موقوفا علی وجود الظرف فيها فلا بد من ان يكون له نحو آخر من الوجود اذ ليس فی الخارج
نحو فی الذهن وهو المط اقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الفرض صح والح يستلزم صح آخر **قوله** فيها لما دل
البرهان علی خلافه لانه ثبت فی موضعه ان التقدم والتاخر بالذات انما هو فی الزمان وفی الزمانيات بالعرض
ومقدار الزمان ليس الا حركة فلك الافلاك فكيف يتصور التقدم والتاخر مع عدم الفلك والحركة **قوله**
فالمراد هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه من المص اولا ان العلم يتصف بالمطابقة وقال ثانيا وذلك
هو المراد بحصول صورة الشئ فی العقل مع ان الحصول معنی مصدری انتزاعی لا يتصف بالمطابقة فكيف

يكون العلم بمعنى الحصول والدفع انه ليس المراد من حصول الصورة معناه المصدري بل المراد منه الصورة
الى صلة **قوله** هذا يدل آه اى اتصاف العلم بالمطابقة يدل على ان مورد القسمة هو الصورة الى الصلة
لان الكلام آه وقع فى العلم الذى هو مورد القسمة وبين لهما انه انما يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن
المعلوم ان المتصف بهما انما هو الصورة الى الصلة لا حصول الصورة فمورد القسمة هو الصورة الى الصلة وان
جعلت المشار اليه بهذا قوله فالمراد آه فوجه الدلالة ح ان الصا قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم المتحد
وبين ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة قال المحشى ان المراد منه الصورة الى الصلة فثبت من آه
ان مورد القسمة هو الصورة الى الصلة لا الحصول **قوله** انما التعميم بان يقول ما صورة حاصلة فقط او مع الحكم
مطابقاً وغير مطابق جازماً وغير جازم **قوله** بخلاف شمولا آه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان شمول العلم
للتصديقات المطابقة والجازمة ايضاً ظ فما وجه ذكرهما دون التصورات والجواب ان شمول العلم بهما وان كان
ظ لكنه اورد بهما او هو سقط مقابليهما الذهن وشمول العلم بهما غير ظ بناء على توهم ان المطابقة المعتبرة فى الصورة
المطابقة لما فى نفس الامر فذكر المطابقة والجازمة ليس بالذات لا يقال فما القرينة على عدم ارادته
من قوله مطابقاً لما فى نفس الامر او غيره بمعنى اعم شاملا للتصورات والتصديقات لانا نقول القرينة
على عدم ارادته التقسيم الثانى وهو قوله جازماً او غير جازم فانهما لا يكونان الا فى التصديقات **قوله**
يتعلق بكل شئ اذ كل شئ يمكن حصول صورته فى الذهن **قوله** والتصديق لان كل واحد من التصورة
ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية كذا فى الحاشية **قوله** بالحمل العرضي اما فى
الحمل على النقيض فظاهر واما فى الحمل على نفسه فلان نفسه فرد له فهو كلى متكثر بالنوع وكلما يكون كك
يكون عارضا لنفسه **قوله** لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرض على جميع التقادير ويرد وهو على
تقدير ان يحكم عليهما بشئ كما ان التصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين كذا فلا شك ان كل واحد منهما فى هذه
القضية متصورا بالتصور الذى معه حكم وليس متصورا بالمعنيين الآخرين وهذا حاصل ما اشار فى منهية بقوله وعدم الصدق
على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره آه
وما قيل من ان حاصل هذه المنهية ان بين نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره وبين نقيضهما
تباين فكيف يصدق احدهما على الآخر ففيه وجوه من الخلل لا يخفى على المتامل **قوله** والى الصدق ايضاً اشار
فى منهية بقوله وهو على تقدير عدم اخذه التصور مقيدا بالقيدين انتهى حاصله انه على تقدير اخذ التصور
معنى التصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين اعتبار عدم الحكم عليهما بشئ يصدق التصور عليهما بالمعنيين المذكورين
الذين كلاهما فيهما لان كل واحد منهما اذن متصور بالمعنيين الآخرين المتصور هذا كله على تقدير الارادة

من الحمل الحمل الاشتقاقي واما اذا اريد الحمل بالمواطاة فوجه عدم صدق التصور بالمعنيين الآخرين على نفسه
ونقيضه من جهة ان كل واحد منهما قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية فيما اذا حكم عليهما بالشيء
كما يقال التصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين كذا فلا شك في ان كل واحد منهما في هذه القضية في
مرتبة القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية تصور معه حكم او اعتبر معه حكم وليس تصور
بالمعنيين الآخرين واما اذا لم يحكم عليهما بشيء فكل واحد منهما في هذه المرتبة تصور بالمعنيين الآخرين وآه
ايضا كما افاده بعض الاعاظم من انه لا يظهر الفرق بين التصور بالمعنى الاول والتصور بالمعنيين الآخرين
بان الاول صادق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بخلاف التصور بالمعنيين الآخرين وجه
لانه ان اراد حقيقة التصور فلا يصح صدقه على نفسه لان الصادق على نفسه يكون اعتباريا صرح به المحشي
فيلزم اعتبارية حقيقة التصور وهو خلاف ما تقرر عندهم وان اراد به مفهومه الذي جعل عنوانا للتصور فان
اراد نفس مفهومه فلا صدق آه ضرورة ان التصور علم وهذا معلوم وان اراد صورته العقلية فالتصور صادق
عليه وعلى الصورة العقلية لنقيضه صدقا عرضيا سواء اخذ بالمعنى الاول او بالمعنيين الآخرين ضرورة انه كما ان
الصورة العقلية للصورة الحاصلة واللاصورة الحاصلة صورة حاصلة فكذلك الصورة العقلية للتصور
المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة عقلية ليس معها حكم وغير معتبر فيه الحكم **قوله** لعدم ملايمتها
للساذجية ومقابلة الحكم حاصله ان حصول صورة الشيء في العقل تصور ساذج مقابل للحكم مقيد بعدمه
وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لو جد مع الحكم ايضا والاطلاق الاجتماع مع الحكم غير ملائم للساذجية
ومقابلة الحكم قال المصنف وهو بهذا التفسير اعم منه بحسب المفهوم آه التفسير الثاني في العلم ان التصور بالمعنى الثاني
ان اعتبر فيه ان لا يكون العلم مقارنا له آه لعمومية التصور بالمعنى الثالث الذي لم يعتبر فيه الحكم بان يكون
نفسه او جزءه من المعنى الثاني آه بحسب المفهوم بل بحسب الصدق ايضا وان اعتبر في التصور بالمعنى
ان يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان لا يكون نفسه وجزءه واعتبر في التصور بالمعنى الثالث التصور الذي
لم يعتبر فيه صدق الحكم عليه فالعموم متحقق بحسب المفهوم فقط دون الصدق لان ما لم يعتبر فيه صدق
الحكم فيه لا يصدق عليه الحكم يصدق التصور بالمعنى الثاني بمعنى ان الحكم ليس نفسه وجزءه ايضا
والظاهر هو الاحتمال الاخير وفي الاول يخرج تصور الموضوع والمحمول لان كلا منهما مقارن للحكم
مع انه لم يوجد من كلامهم اخراجهما عن التصور باي معنى اخذ **قوله** ويظهر منه بحسب
الصدق آه ينبغي ان يعلم انه اذا حمل التصور بالمعنى الثاني على الاحتمال الاول ظهر العمومية
بحسب الصدق قطعا واما ان حمل على الاحتمال الثاني يظهر النسبة بحسب الصدق بينهما ايضا

لكن غير النسبة بحسب المفهومين كما عرفت فى كلا التقديرين يظهر النسبة بحسب الصدق لكن حمل التصور
بالمعنى الثانى على الاحتمال الثانى اولى لما سبق وليطابق كلام حاشية الحاشية وعبارتها هذه فيه انه لم يفهم
من تبين النسبة مفهوما النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضاً اللهم الا ان يقال لما تبين النسبة بحسب
المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى **قوله** فيها فيه انه آه حاصله ان النسبة
بحسب الصدق ليست نسبة العموم مط فلا يظهر من مبين النسبة بحسب المفهوم الذى هو العموم تبين
النسبة هى غير العموم فكيف يصح قول المحشى ويظهر منه بحسب الصدق ايضاً **قوله** فيها الى الخارج
قال المحشى فى حاشية على الحاشية الجلالية التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ
عند العقل فقط وهو محمل بوجهين الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثانى مع اعتبار عدم الاذعان
والاول اعم من الثانى بحسب المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقى هو العلم المتكيف بالكيفية
الاذعانية لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان ولا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقى يمكن فيه كل منهما
انتهى فمن هذه المقدمات الى رجية يظهر النسبة بحسب الصدق **قوله** يطلق على معان الظاهر هذه الاطلاق
على سبيل الاشتراك اللفظى عند اهل الميزان ولا يتوهم ان الاشتراك مرجوح من الحقيقة والمجاز لان ذلك
انما هو عند تيقن احد المعانى بالحقيقة والشبهة فى الباقى وههنا كل المعانى سواسية فى الاستعمال **قوله**
والحكم انما هو آه قبل كون الحكم حقيقة بالتفسير الاول دونه بالتفسيرين الآخرين غير ظاهر بل الاخيران
شائعان فى استعمال الفن واما الاول فقد صرح البعض بانه خطاء ولعله اعتبر وضع اللغة **قوله** ثم لا يخفى
آه حاصله ان هذه التفاسير الثلث للحكم ليست للتخصيص بل الاذعان والقبول ايضاً من تفسيراته **قوله**
لا يخفى ما فيه فى الحاشية ولا يخفى ان النسبة ليست ايضاً من الانفعال اللهم ان يقال المراد بالنسبة هى من حيث
انها موجودة فى الذهن ولا شك انها ح تصير علما وانفعالاً وبهذه العناية لا يتوجه ما اورد فى الحاشية
الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب آه انتهى **قوله** فيها اللهم آه وجه التمريض ان لان النسبة من تلك الحيثية
علم لها فيتناول هذا التفسير الثالث للحكم ايضاً فتامل **قوله** فيها لا يتوجه آه لان المراد بالنسبة النسبة من
حيث انها موجودة فى الذهن وهى ليست حكما بمعنى جزء القضية بل بمعنى التصديق **قوله** المذهب
المنصور بالدليل والبرهان ان العلم من مقولة الكيف لان العلم اما عبارة عن حصول الصورة فمن
الاضافة وهو بط لما مر واما عن قبول النفس للصورة فممنوع الانفعال وهو ايضاً بط لان الضرورة شاهدة
بان الانكشاف يحصل بمجرد الصورة ولا دخل فيه للوازمها كالقبول وغيره وان حصلت معها واما عن
الصورة الحاصلة كما هو عند الجمهور فمن الكيف ليصدق تعريفه عليها لان الصورة اذا وجدت فى الذهن صار

الوجود ہا فی الموضوع الذی ہو الذہن وظاہر انہا غیر قابلۃ للنسبۃ ہو القسمۃ وفیہ ما فیہ واما عن الحالۃ الادراکیۃ
کما ہو التحقیق عند المحشی وغیرہ من الکیف ایضاً **قولہ** فلعلہ اہ دفع ما یترائ اورودہ علی ما قال المصنف
ان العقل من انہ لا ینبغی للعاقل اختیار کون العلم من مقولۃ الانفعال لانہ مذہب مرجوع والمحشی
بانہ ارادہ یکون العلم انفعالا انہ حاصل بالانفعال ای قبول الذہن الصورۃ لا انہ من مقولۃ
الکیف ولا باس بان یکون الشیٔ حاصلاً بالانفعال وداخلا تحت مقولۃ الکیف **قولہ**
العلم ان ہو اشکالاً اہ حاصلہ ان العلم ہو المکتسب من صورۃ الشیٔ مجردۃ عن المادۃ فصور
الجواہر تکون جواہر ای الذہن بناءً علی انحفاظ الماہیات فی الوجود مع انہ یصدق علیہا
فی الذہن تعریف العرض لانہا وجدت فی الموضوع اذ الذہن مستغنی عنہا ولا
یحتاج الیہا فیلزم کون الشیٔ الواحد جوہراً وعرضاً مع انہما متباینان لا یصدقان علی
شیٔ واحد **قولہ** منقول اہ جواب للاشکال حاصلہ لا نسلم المنافاۃ بین الجوہر والعرض فان
مدار الجوہریۃ علی ان یکون الوجود العینی للشیٔ لا فی الموضوع بمعنی انہ لو کان ذلک
الشیٔ موجوداً فی الخارج لکان لا فی موضوع ومناط العرضیۃ علی ان یکون الشیٔ موجوداً
فی الموضوع سواء کان فی الاعیان او الاذہان فالصورۃ الجوہریۃ عرض بمعنی انہا وجدت
فی الموضوع ای الذہن وجوہر بمعنی انہا لو وجدت فی العین لکانت لا فی الموضوع نعم
لو کان معنی الجوہر ان لا یکون الشیٔ فی الموضوع مطلقاً یلزم المنافاۃ قطعاً **قولہ** لا یخفی علیک
اہ ایراد علی الجواب تقریرہ انہ لو لم یکن بین الجوہر والعرض منافاۃ بل یصدق العرض علی
الجوہر کما قلتم یختل الحصر فی المقولات التسع اذ المقولات اجناس عالیۃ متباینۃ بالذات فلا یصدق
مقولۃ من مقولات العرض علی الصورۃ الجوہریۃ التی ہی من مقولۃ الجوہر مع صدق تعریف
العرض علیہا کما عرفت وہل ہذا الا عدم الانحصار **قولہ** اللہم اہ حاصلہ ان مرادہم من حصر العرض
فی المقولات التسع حصر الاعراض الموجودۃ فی الخارج لا مطلق العرض اعم من ان یکون فی الخارج
او الذہن والصورۃ الجوہریۃ الحاصلۃ فی الذہن من الاعراض الذہنیۃ فلا یکون داخلۃ تحت
مقولۃ من المقولات التی ہی من الاقسام الاعراض الخارجیۃ فلا یختل الانحصار فی الحاشیۃ اشارۃ
الی ان ہذا الجواب غیر تام وذلک لان التحقیق عندہم ان الاضافۃ وغیرہا من المقولات التسع لیست موجودۃ فی الخارج
والصواب فی الجواب ان یقال مرادہم حصر الاعراض الموجودۃ فی نفس الامر والموجود فیہا اہ امران الحقیقۃ العلمیۃ المتحققۃ
الحاصلۃ فی الذہن من حیث ہی ہی وکل منہما مندرج فی مقولۃ الاولی من مقولۃ الکیف والثانی من مقولۃ اخری من مقولۃ الجوہر

وغیرہا کما سینکشف عنک غطاءہ واما الحقیقۃ الحاصلۃ فی الذہن من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض
الذہنیۃ بان یکون التقیید داخلا والقید خارجا او یکون کل منہما داخلا ای المرکب من العوارض
والمعروض فلا شک انہا من الاعتبارات الذہنیۃ ولیس لہا وجود فی نفس الامر کما لا یخفی علی
من لہ ادنی مسکۃ ولما کان الاطلاع علیہ موقوفا علی کلام یاتی بعد ذلک لم نوردہ واوردنا الجواب
الغیر المرضی واشرنا الی عدم الارتضاء انتہی **قولہ** فیما غیر تام فیہ ما افادہ بعض المحققین من ان
مرادہم حصر الاعتراض فی التسع حصرہا فی الخارج ای العراض الموجود فی الخارج منحصر فی التسع بمعنی
انہ لا یوجد خارجا عن ہذہ الاقسام التسع وانما یوجد فی کلہا العدم وجود بعضہا فی الخارج کما لا یخفی فیہ
فان المقسم ح للتسع یکون العرض الموجود فی الخارج ولا بد من صدق المقسم علی الاقسام مع انہ
لا یصدق علی المقولات النسبیۃ التی لیست موجودۃ فی الخارج انہا عرض موجود فی الخارج **قولہ**
فیما والثانی آہ حاصلہ ان الصورۃ من حیث ہی ہی من مقولۃ الجوہر وغیرہا ولا یصدق علیہا انہا
موجودۃ فی الموضوع الذی ہو الذہن اذ لا یلاحظ فی ہذہ المرتبۃ کونہا حاصلۃ فی الذہن **قولہ**
فیما فلا شک انہا من الاعتبارات آہ اذ اعتباریۃ ہو التقیید یستلزم اعتباریۃ الکل قیل ان الحقیقۃ
الحاصلۃ من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ بان یکون حیثیۃ التقیید داخلا فی العنوان وان
المعنون موجودۃ فی نفس الامر وان کانت باعتبار ان یکون الحیثیۃ المذکورۃ داخلۃ فی المعنون من
الاعتباریات ومراد الشیخ بعرضیۃ الصورۃ الجوہریۃ عرضیۃ الصورۃ من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض
الذہنیۃ باعتبار الاول فالاشکال باق علی حالہ **قولہ** فیما ولما کان الاطلاع آہ ہذا دفع دخل مقدر
تقریر الدخل ان ہذا الجواب لما کان صوابا فلم ذکر المحشی الجواب الضعیف المشار الیہ بقولہ لہم آہ تقریر الدفع
مستغن عن الشرح **قولہ** وما اوردہ آہ حاصل الایراد ان الوحدۃ والنقطۃ کیفتان ولیسا بموجودین فی
الخارج فتوجد الکیف فیما سوی الموجود الخارجی مع انہ من اقسامہ حاصل الدفع ان الوحدۃ لیست
من الاشیاء الخارجیۃ بل ہو امر انتزاعی ولیست بکیف ولا یتوہم ان الوحدۃ لیست بعرض فانہ الموجود
فی الموضوع ومن خواصہ ان یقوم وجود محلہ وجود حالہ وہی لیست کذلک فالنقض بہا ساقط من الاول
الامر ولا یحتاج الی العذر الذی ذکرہ المحشی لانا لا نجد فرقا بین الوحدۃ وسائر الاعراض فی الخاصۃ المذکورۃ
نعم لو کانت الوحدۃ عین الواحد لتم ما یتوہم ولیس کذلک واما النقطۃ فموجودۃ فی الخارج ومن مقولۃ
الکیف فان النقطۃ کیفیۃ للخط المتناہی الموجود فی الخارج فہی ایضا موجودۃ فیہ کما صرح بہ الفارابی
فی تعلیقاتہ فتامل **قولہ** ثم ہہنا اشکال آخر آہ حاصلہ انا اذا تصورنا الجوہر یحصل صورتہ فی الذہن و

لايكون الا جوهرا بناء على ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهي العلم ايضا لانه مكتسب من
الموجودات والعلم من الكيفيات النفسانية فلزم كون الشيء الواحد اي الصورة الجوهرية جوهرا
وكيفا مع انهما مقولتان متباينتان لا يصدقان على شيء واحد فمناط الاشكال الاول لزوم كون
الشيء الواحد جوهرا وعرضا ومناط الاشكال الثاني لزوم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا **قوله**
وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين آه اي المجيب العلامة القوشجي حاصل الجواب ان الشيء الجوهري
اذا وجد في الذهن فله مرتبتان مرتبة الحصول وهي عبارة عن حصول الشيء في الذهن مع قطع النظر عن
الاكتناف بالعوارض الذهنية ويقال له في هذه المرتبة انه معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه فهو بهذا جوهر
لانه متحد مع ما هو في الخارج بحسب الماهية اذ يلاحظ في هذه المرتبة الا نفس الشيء ومرتبة القيام وهي
عبارة عن قيام الصورة بعد حصولها في الذهن وفي هذه المرتبة يقال له انه علم وقائم بالذهن وموجود في
الخارج وكيف يصدق تعريفه عليه فليس بجوهر لان الشيء في مرتبة القيام مغاير بالماهية لما في الخارج
فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا ولا جوهرا وعرضا **قوله** وحاصله آه هذا رد على جواب المحقق
القوشجي بانه يلزم على هذا الجمع بين المذهبين حصول الاشياء بانفسها في الذهن لان الحاصل فيه عين المعلوم
ونفسه وحصول الاشياء باشباحها لان القائم فيه شبح المعلوم ومثاله لا عينه والا فما الخلل ما في
الحاشية لا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون
مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثنائية في الحاصل في الذهن
فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفسه حقيقة واما تسمية احدهما بالقائم
والآخر بالحاصل فليس بمفيد انتهى **قوله** فيها فليس بمفيد آه لان الجمع بين المذهبين لازم على تقدير التغاير
والاشكال المذكور على تقدير الاتحاد **قوله** بلا دليل آه ولا يتوهم ان المجيب مانع اذ مراده انه لا يلزم كون
الشيء الواحد جوهرا وكيفا وعرضا لجواز ان يكون الفرق بالقيام بالذهن والحصول فيه والمانع ليس منصبه ايراد
الدليل لان المانع اورده مقدمة نظرية فلابد لاثباتها من دليل نعم لو كان متعاضدا لما احتيج الى دليل اثباته
قوله بل النظر الدقيق آه هذا ترق عما قبل حاصله انه ليس فيه سقوط عن درجة التحقيق بل الظاهر امتناعه
بالنظر الدقيق كما يشهد به الحدس فلا يرد ان دعوى كون الصورة منشأ الانكشاف انما تتم على مذهب
القائلين باتحاد العلم والمعلوم واما على راي من قال ان العلم حالة اخرى فلا يصح الا بالدليل لانا نعلم
بالحدس ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف فلا حاجة الى الدليل فتامل **قوله** على انه لزم آه
هذا بيان محذور آخر على جواب المحقق القوشجي حاصله انا نعلم ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف

فهي علم لانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشاء للانكشاف والصورة قد يكون جوهرا فيلزم ان يكون تلك الصورة علماً وعرضاً وكيفاً
جوهرا فهذا الاشكال **قوله** واجاب عنهما المجيب صدر الدين محمد شيرازي حاصل الجواب منع ان صور الجواهر جواهرا
وانحفاظ الماهية في انحاء الوجودات فان ما كان جوهرا في الخارج صار عرضا وكيفا في الذهن بناء على ان مرتبة
الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة له اذ الشئ يكون موجوداً اولاً ثم لا يكون ماهية فينقلب الماهية باعتبار الوجود
فلا يلزم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا وعرضاً في محل واحد لان الشئ اذا صار موجودا في الخارج صار بوجوده
الخارجي جوهرا واذا وجد في الذهن صار بوجوده الذهني كيفا ما مضافا اليه **قوله** قوله ولا يخفى ما فيه لان هذا المجيب
قد بنى كلامه على انه ليس في عالم الكون الا الوجود وهو كلي مشكك والمهيات امور منتزعة منه والمهيات امور منتزعة
عنه فيجب كل مرتبة من مراتب الوجود ينتزع عنه ماهية كما هو مذهب الاشراقيين وعلى هذا انه لا يلزم قلب الماهية التي
هو من المستحيلات لان الممتنع منه هو ان يصير الماهية مع بقاء ماهية اخرى في ظرف واحد وهو ليس كذلك اذ الصورة
الخارجية التي كانت عرضا الذهن يصير فيه جواهر **قوله** على ان هذا القائل آه حاصله ان الصورة الحاصلة في الذهن
بعد الانقلاب الى الكيفية بل هي جوهر ام لا وعلى الاول يلزم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا وعلى الثاني حصر
آخر مخالف له بالمهية وهو الشبح والمثل مع ان الدلايل اللتي دلت على الوجود الذهني بعد تمامها تدل على ان
الحاصل في الذهن نفس الشئ لا شبحه ومثاله **قوله** ولا شك ان مرتبة المعروض آه فيه انه كيف يسلم هذا القول من يعتقد
انه ليس في عالم الكون الا الوجود بل الامر عنده بالعكس في الحاشية لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة
على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة والا
لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه اي العدم ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم
الذي هو من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب
العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل هو ارتفاعهما
في نفس الامر واللازم آه ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمح لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع
وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما ترى ليس بمح تحقيق المقام ان نقيض
الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول
بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما
فيها من حيث لا يدري به مع ان استحالة سلب النقيضين ليست بخصوصية ظرف دون ظرف بل يمح في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به
الفطرة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ تحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عين نفي الوجود
عنه وتحقق سلب سلب الوجود عنه نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فبعيد عن الاشتباه

احد بمعنى العدم بالآخر لان الكلام ح ليس في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة
يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبهما عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من
ان يكون له هو وان لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها
عنه انتهى **قوله** فيها لعلك تقول آه هذا اعتراض على قوله ان مرتبة المعروض متقدمة آه حاصله انه لو كان مرتبة المعروض متقدمة
على العوارض لزم اجتماع النقيضين والثاني باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان العارض ح لا يكون في مرتبة المعروض لتاخره
عنه بل يكون عدم العارض والا لزم ارتفاع النقيضين مع ان عدم العارض ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فلزم وجود
العارض حين عدمه وهو اجتماع النقيضين **قوله** فيها فنقول جواب للاعتراض حاصله منع كون العدم الذي هو نقيض للوجود من العوارض
لان النقيض الوجود العدم بمعنى السلب البسيط وهو ليس من العوارض اذ العارض مثبت للمعروض واين الثبوت في السلب البسيط
بل العدم الذي هو من العوارض السلب العدولي اي الثبوتي فمعنى مرتبة المعروض يكون عدم العارض بمعنى السلب البسيط لا السلب
العدولي ليلزم ح وجود عارض من العوارض ويتحقق اجتماع النقيضين **قوله** فيها ولهذا ارتفاع النقيضين آه جواب آخر للاعتراض
وتقريره غني عن الشرح **قوله** فيها تحقيق المقام آه هذا رد على الجواب الثاني وتقوية للجواب الاول حاصله ان نقيض الوجود
في مرتبة المعروض سلب الوجود فيها على طريق نفي المفيد لا النفي المقيد اي السلب المتحقق في تلك المرتبة ومن الضروريات
ان وجود العارض ونقيضه الاصلي ان للارتفاع فمن جوز ارتفاع النقيضين يقول بتحقق احدهما في تلك المرتبة ولا ارتفاع
وجود العارض والذي هو نقيض الوجود من حيث لا يدريه لان نقيض الوجود فيها هو سلب ذلك الوجود فيها ولا شك في تحققه
قوله فيها مع ان استحالة آه منع على قول المجيب المستحيل هو ارتفاعهما في نفس الامر بان ارتفاع النقيضين مستحيل مطلقا سواء كان
في نفس الامر او المرتبة **قوله** فيها كيف آه تاييد له **قوله** فيها يرجع الى اجتماعهما آه واجتماع النقيضين مح مطلقا فارتفاع النقيضين
المستلزم للمح ايضا مح فان مستلزم المح مح **قوله** فيها واما المتمسك آه هذا الاشارة الى جواب من تمسك بان سلب النقيضين في المرتبة
ليس عبارة عن ارتفاعهما في تلك المرتبة ليرجع الى اجتماعهما بل معناه ان مرتبة الماهية مسلوبة عن الوجود والعدم
لانهما من العوارض والمعروض في مرتبة مسلوب عن جميع العوارض لا ان الوجود والعدم النقيضان فيلزم اجتماعهما وحاصل
الجواب ان الكلام ههنا في نقيض الوجود والعدم الذي عده المتمسك من العوارض هو السلب الثالث وهو ليس نقيضا للوجود
ليتم كلام المتمسك بل نقيضه سلب الثالث ونفي المفيد فح سلب النقيضين اي الوجود والعدم في مرتبة الماهية يرجع الى سلب
المرتبة عن احدهما وسلب سلبها تلك المرتبة عن ذلك وسلب الشيء عن الشيء وسلب سلبه عنه بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من
الوجود والعدم من ان يكون له امر او ان لا يكون له ذلك الامر فعلى المتمسك شبهة احد معنى العدم بالآخر بان عبر العدم الذي
هو نقيض الوجود بسلب الثبوتي فقد ما تم وليس كذلك كما عرفت **قوله** فيها فسلب وجود المعلول آه هذا بيان الفساد ما في الجواب الثاني
للاعتراض من ارتفاع وجود المعلول آه بان سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه وهو بين الفساد

قوله وانما التقدم بالزمان آه لانه لو كان بين العارض والمعروض تقدم بالزمان وجد المعروض فی زمان لا یکون العارض فیه مع ان وجود المعروض فی زمان ایضا من العوارض هف **قوله** فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود واذ هو عبارة عن تقدم المحتاج بحسب الوجود فلو کان التقدم بین العارض والمعروض تقدما بحسب الطبع یکون المعروض متقدما بالطبع علی وجود المعروض الذی هو من العوارض ایضا فلوجود الثانی ان کان عین الوجود الاول یلزم تقدم الشیء علی نفسه او غیره فیلزم التسلسل **قوله** والتقدم بالعلیة تقدم بحسب الوجوب لانه عبارة عن ارتباط مصحح لدخول الفاء بین وجوبی شیئین واذا لم یکن بین المعروض والعارض تقدم بحسب الوجود فکیف یکون التقدم بینهما بحسب الوجوب اذ الوجوب لا یتصور بدون الوجود **قوله** ما یصح ان یکون آه والمعروض لا یجوز تاخره عن العوارض **قوله** والقوم آه هذا دفع ما یتراءی او روده من انه اذا کان هذا التقدم سوی التقدمات الخمس یختل حصر التقدمات فی الخمسة بان انحصار التقدم فی الخمسة انما هو فی التقدم بحسب الوجود وتقدم المعروض علی العارض لیس من اقسام التقدم بحسب الوجود لیختل الحصر وان شئت ان تعلم وجه انحصار التقدم فی الخمسة فاستمع ان التقدم اما ان یکون بحیث یقتضی عدم الاجتماع بین المتقدم والمتاخر فی الوجود ام لا الاول هو التقدم بحسب الزمان والثانی اما ان یکون محتاجا الیه المتاخر اولا والاول اما ان یکون المتقدم فاعلا وهو العلی اولا وهو الطبعی والثانی اما ان یعتبر فیه مبدء یکون القریب منه متقدما وهو الرتبی او لا وهو الشرف **قوله** وقد اجاب بعض المحققین آه المجیب المحقق الدوانی حاصل الجواب منع کون العلم الذی هو من الامور الذهنیة من مقولة الکیف حقیقة لان المقولات اقسام للموجود الخارجی فلا یلزم کون الشیء الواحد جوهرا او کیفا لانه جوهر حقیقة وکیف مسامحة واما عدهم العلم من مقولة الکیف فمسامحة لمشابهته الکیف القائم بالمعروض مع العین فی الافتقار الی المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة **قوله** خال عن التحصیل وبعید عن التحقیق فانهم عدوا المقولات وقسموها الی الانواع ومنها مقولة الکیف وقسموها الی الکیفیات النفسانیة وغیرها وعدوا من الکیفیات النفسانیة العلم فبعد تسلیم مقولیة المقولات وان الاقسام المندرجة تحتها انواع القول بان بعضها محمول علی سبیل التحقیق وبعضها علی سبیل المسامحة خال عن التحصیل وبعید عن التحقیق **قوله** واجاب عنه ایضا بمنع کون العلم من مقولة الکیف وانما هو کیف بمعنی آخر الذی لیس بمقولة **قوله** فبعد تسلیم آه اشارة الی انه لم یظهر من کلامهم الا للکیف معنیان ولک ان تقول انه اخذ من کلام الشیخ فانه ذکر ان العرض یطلق علی معنیین احدهما الموجود فی الموضوع وثانیهما ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا شک ان المقسم معتبر فی الاقسام وهو یستلزم ان یطلق الکیف الذی هو قسم من العرض علی معنیین ایضا **قوله** یشکل بالصورة الجزئیة آه تقریره انه لا یصدق تعریف الکیف بمعنی العرض العام الماخوذ فیه عدم النسبة والقسمة علی الصورة الجزئیة الحاصلة من الاضافة المخصوصة کابوة زید او المقدار المتشخص کذراع من جسم

بوجود النسبة فی الاولی والقسمة فی الثانیة فحاصل اشکال المحشی ان الجواب المذکور وان دفع الاشکال بلزوم
کون الشیء الواحد جوهرا وکیفا لکنه لا یقلع مادة الاشکال وهو صدق المتباینین علی شیء واحد کلزوم کون الشیء الواحد
کیفا واضافة او کما فلا یتوهم ان هذا الجواب اتحاد الجوهر والکیف لا اتحاده من المقولة الاخری فلو لم یجر الجواب
اتحاده بالاضافة الاخیرتان واجاب بعض الاعاظم عن الاول بان النسبة الماخوذة فی الاضافة وجود او فی الکیف عدما
کون العرض بحیث لا یعرض بموضوع الا ویعرض عرض آخر بموضوع آخر یکون کل منهما مقولا علی موضوعه بمقایسة الی
موضوع آخر وهذه النسبة منتفیة فی الصورة الذهنیة للاضافة اذ یجب ان یعرضان بموضوع وهو الذهن من حیث انهما تعقلان
معا وعن الثانی بان القسمة الماخوذة فی رسم الکم وجودا وفی رسم الکیف عدما هو مقتضاها للقسمة فی المحل بمعنی ان المحل
ینقسم بانقسامه ولیست الصورة الجسمیة من هذا القبیل لان المحاسة لا تنقسم بانقسامها وکذا الذهن **قوله** وهو لیس بحاصل
لما آه والا تحقق العلم وقت کونها فی الاعیان ولیس کذلک **قوله** فهذا الحمل حمل عرضی لان المحمول ای الحالة الادراکیة
خارجة عن الموضوع الذی هو الانسان وعارضة له **قوله** فالعلم حقیقة هو غیر الحاصل فی الذهن لانه بعد حصول الشیء **قوله**
واطلاق العلم آه دفع لما یظن من انه اذا کان العلم عبارة عن الوصف فلم یطلقون علی الصورة الحاصلة فی الذهن فاجاب
علم بان هذا الاطلاق من قبیل اطلاق العارض علی المعروض لان الوصف علم وعارض للصورة الحاصلة **قوله**
فالعارض آه فحاصل الجواب عن الاشکال علی هذا التحقیق انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة فی الذهن هی العلم لیلزم ان یکون
الصورة الحاصلة جوهرا وکیفا لان العلم حقیقة انما هو الوصف العارض المسمی بالحالة الادراکیة وهو کیف وانما لا یکون
تابعا للشیء واما الصورة الحاصلة فانها وان کانت عرضا لوجودها فی الذهن لکنها تابعة للموجود الخارجی لانها متحدة معه فی الماهیة
النوعیة فهی ان کان کیفا فتلک ایضا کیف وان کان جوهرا فهی ایضا جوهر وهکذا افاد جدی واستاذی کمال الملة والدین
قدس سره فی تعلیقاته علی الحواشی الزاهدیة الجلالیة لا یذهب علیک ان الحالة المسماة بالحالة الادراکیة ان کانت من
الصفات الانضمامیة فالمنضم الیه اما النفس او الصورة فیلزم ان یکون الصورة عالمة لان العالم ما یکون منه قیام مبدء العلم ولعل النفس
المجردة مع کونها خلاف ما یشهد به الوجدان علی ما یظهر بالرجوع الیه یلزم علیه الا انه یرجع الی ما تکلم به شارح التجرید بقوله انه جمع
بین المذهبین ای مذهب القائلین بحصول الانفس فی الاذهان والقائلین بالاشباح وذلک لان العالم بالذهن غیر الصورة
العلمیة لیس الا معنی مختصا بالمعلوم فی ظرف الذهن وهو المعنی بالشبح والحاصل انه یرد علیه ما اورد علی شارح التجرید بان
وثانیا انه لا دلیل علی وجودها فهل هذا الادعاء بلا بیان بل ربما یمکن ان یستدل علی خلافه بمثل ما استدل به علی شارح التجرید
بان الصورة العلمیة کافیة للانکشاف ولا حاجة الی العلم الاسد الانکشاف فالقول بالصورة فالحکم آخر تعسف وان کانت
انتزاعیة ویکون الصورة العلمیة شرطا للانتزاع فان کانت هو الانکشاف الذی ملک الصورة مبدء له فمع ان الانکشاف
حقیقة صفة الصورة لا العالم فیکون علما حقیقة ویلزم ان لا یکون من مقولة الکیف حقیقة علی ما هو بصدده لان الانتزاعیات الذی

ليست من الموجودات الخارجية ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب في انه لا ينتزع عن الصورة الا بعد الانكشاف وهو ليس لشيء او مفهوم لازمه كالتمايز عما عداها وهو شل الانكشاف ايضا يلزم ان لا يكون العلم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود منشأ الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان تمحلت غير الانكشاف يلزم مع تلك المفسدة الثانية انه لا دليل على ثبوته فهذا الحكم وايضا يشهد الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه المسوق لبيان تلك الحالة الادراكية ظ فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة للصورة فنقول ان كان مقصوده انه صفة العالم قيامه قوله فالعرضي من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع المعلوم انتهى كلامه المتين اقول يمكن الجواب عن الاعتراض الذي اشار اليه بقوله انه يرجع الى اشكال على الشارح التجريد بان نقول ان قيام الحالة الادراكية في النفس ليس بالاستقلال بل قيامها فيها هو بعينه قيام الصورة فيها لان الحالة الادراكية متحدة مع ها في الوجود ولا يلزم من اتحادهما ان يكون الصورة عالمة معروض العلم بها اذ العروض الذي يوجب حمل المشتق على المعروض العروض بمعنى الحلول لا المعروض بمعنى الحمل بالعرض هذا الاول الى قول شارح التجريد فان المحشي يزعم ان بينهما اتحادا في الوجود بخلاف شارح التجريد فانه يزعم ان وجود الوصف مغاير لوجود الصورة لكن يبقى ههنا بعد شيء وهو ان اتحاد الحالة الادراكية والصورة في الوجود مشكل لان الوجود بمعنى مصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده واذ المنسوب اليه متعدد فالوجود ايضا كذلك ✢ الحمد لله الذي يسر لعبده العاصي الراجي الى رحمة ربه الباري محمد ظهور احمد الله الانصاري اختتام ما قصده وتنضيده في سنة الف ومائتين بعد الستة

من السنة الهجرية النبوية صلى الله على صاحبها وسلم والصلوة على رسوله محمد المصطفى

بدر الدجى قاب قوسين او ادنى وآله الائمة المهدى واصحابه التقى

اللهم احشرنا وسائر اهل الايمان على حبهم واحشرنا في مودتهم بحق نبيه

صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

✢ آمين يا رب العالمين ✢

تمت ۱۲ ✢